

PROF. GIOVANNI CESCA

LA TEORICA DELLA CONOSCENZA

NELLA

FILOSOFIA GRECA



DRUCKER E TEDESCHI

VERONA

Libreria alla Minerva

PADOVA

Libreria all'Università

1887

~~~~~  
*Proprietà letteraria*  
~~~~~

INV,

A

63027

LA TEORICA DELLA CONOSCENZA

NELLA

FILOSOFIA GRECA

I.

1. — Fra le diverse scienze filosofiche quella che forma il perno, intorno a cui tutto si muove, e la base, da cui tutto dipende nella filosofia contemporanea, si è la teorica della conoscenza, la quale esamina il valore ed i limiti della cognizione, e ci fa sapere cosa possiamo conoscere e quale validità hanno i risultati, cui perveniamo coll'uso della percezione e del pensiero. Così essa forma il fondamento primo ed indispensabile non solo della Metafisica, ma anche delle scienze speciali, giacchè esse soltanto da quella non solo possono sapere quali problemi debbano trattare e quali invece sieno insolubili ed inaccessibili alla nostra funzione conoscitiva, ma anche riescono a sapere quale sia il valore dei risultati, cui pervengono, e quale sia l'interpretazione che debbano dare ad essi. Perciò la filosofia dipende interamente dalla ricerca gnoseologica, essendo basata su questa la soluzione di tutti i problemi scientifici e metafisici, i quali acquistano un significato diverso, secondo che riconosciamo al conoscere un valore assoluto o uno relativo, sicchè sulle diverse risposte, che si possono dare del problema gnoseologico riposano le diverse teorie generali ed i diversi sistemi scientifici e metafisici.

Questa preponderanza della teorica della conoscenza sulle altre parti della filosofia, che si trova nelle scuole contemporanee, lungi dal mostrarsi a noi in tutta la Storia della filosofia, non appare che nell'epoca moderna, ove soltanto la ricerca gnoseologica prende il posto principale, e va ognor crescendo in importanza finchè col Kant riesce dominante. Invece nella

filosofia antica e nella medioevale essa à una posizione del tutto opposta, e lungi dal dominare gli altri rami della filosofia, ne viene dominata, sicchè nella soluzione delle diverse questioni dipende interamente dalle teorie metafisiche o etiche.

Questa differenza nell'importanza della gnoseologia nella filosofia antica e moderna, si deve al fatto, che mentre in questa essa fu studiata *ex professo*, profondamente e sistematicamente in tutti i suoi problemi, ed allo scopo di riuscire così ad ottenere un solido fondamento della ricerca filosofica, nella filosofia antica lo studio della teorica della conoscenza fu sempre frammentario e parziale, vertendo su quei soli problemi che erano legati alle questioni metafisiche ed etiche allora discusse. Perciò mentre nella filosofia moderna si perveniva a risultati definitivi indipendenti da ogni preconetto metafisico o etico ed aventi quindi un'influenza capitale sulle altre parti della filosofia, nella filosofia antica i risultati erano sempre parziali e sempre dipendenti dalle altre dottrine, sulle quali naturalmente non potevano avere alcuna influenza, tanto più che non servivano che a giustificare singole teorie metafisiche ed etiche nelle parti che erano in opposizione alla comune esperienza.

Ciò si vide specialmente nella filosofia greca, ove lo studio della gnoseologia non si costituì a sistema, nè riuscì a modificare coi suoi risultati la soluzione delle diverse questioni metafisiche, dalle quali invece rimase sempre dipendente. Quivi difatti la ricerca filosofica si volse da prima al mondo esteriore ed alla ricerca delle di lui cause, e presuppose senz'altro la validità assoluta del conoscere, della cui origine, significato e valore i primi filosofi non si occuparono. La ricerca gnoseologica comincia soltanto quando lo studio delle questioni metafisiche condusse a dottrine dogmatiche, che contrastavano coi dati sensibili; allora si cercò di giustificare quelle col togliere valore a questi, e così si diede principio all'esame del valore della percezione, cui seguì poi quello del valore del concetto. Questa ricerca rimane però sempre legata e dipendente alle dottrine metafisiche, e quando alla Metafisica subentrò, quale scienza filosofica capitale, l'Etica, si è da questa che dipende l'esame del valore del sapere.

2. — Questo diverso modo di trattare la gnoseologia nella filosofia greca e nella moderna, non proviene dall'arbitrio e dalle preferenze dei diversi filosofi, ma à la sua origine in una causa naturale, cioè nella natura psichica dell'uomo, e nel posto che

à il conoscere nelle diverse funzioni della vita umana. In questa non è il conoscere, ma l'agire la funzione principale; quello difatti non è fine a se stesso, ma non à importanza che in quanto serve all'azione, la quale forma la manifestazione principale della vita, essendo quella che permette all'uomo di riuscire col mezzo dell'adattamento all'ambiente al raggiungimento del suo fine ultimo, consistente nella conservazione di sè. L'uomo difatti per vivere, per conservarsi, deve adattarsi all'ambiente speciale, in cui si trova, e variando questo continuamente per cause naturali, deve cercare di porsi in armonia ad esso, e quindi deve agire in modo da produrre e conservare incessantemente l'adattamento, sicchè nell'agire sta la funzione vitale fondamentale. Il conoscere invece non è che un mezzo secondario che serve all'azione; giacchè con esso l'uomo apprende i cambiamenti dell'ambiente nel loro nascere e persino li prevede, sicchè esso spingendo all'azione e guidandola per produrre una nuova adattamento, è sempre legato all'agire e dipendente da esso, tanto che si svilupparono prime e principalmente quelle sole parti del conoscere, che ànno attinenza coll'agire e che giovano a questo.

Da questa dipendenza del conoscere dall'agire proviene il fatto che l'uomo, nei primi tempi dell'incivilimento, si diresse specialmente alle cose esteriori, le quali avevano maggior importanza per l'azione, dipendendo da esse la conservazione ed il miglioramento della vita, mentre trascurò del tutto la cognizione degli stati interiori, usando delle sue funzioni psichiche istintivamente, senza cercare di conoscerle e meno ancora di spiegarle. E invero, come ben dice lo Spencer, l'uomo primitivo ad ogni momento vede le cose che l'attorniano, le tocca, le maneggia, le muove; e non conosce nè sensazioni, nè idee; non à parole per queste cose ed ancor meno à una parola o una conoscenza astratta per la coscienza; non pensa il pensiero, chè, nè le sue facoltà, nè la sua lingua vi basterebbero; egli pensa senza osservare che pensa, nè si domanda mai, nè come pensa, nè che è ciò che pensa ¹⁾. La ricerca psicologica riesce così all'uomo primitivo non solo difficile, ma quasi impossibile, e ci vuole che la sua intelligenza si sviluppi, che la sua attenzione si rafforzi, e che il miglioramento della vita fisica gli permetta

1) SPENCER, *Principles of Sociology*, P. I., cap. X. § 68, trad. franc., vol. I., pag. 191-2.

di non occupare tutta la sua mente colle cose esteriori, prima che egli possa volgere lo sguardo su se stesso, e cerchi di conoscere e di spiegare la sua percezione ed il suo pensiero. Sorta poi anche la osservazione e la riflessione sulla vita interiore, da questa non si sviluppa immediatamente l'inizio della ricerca gnoseologica, giacchè a questa fa ostacolo un'altra tendenza dell'uomo primitivo, che rende impossibile ogni esame sul valore della cognizione. Esso manca difatti totalmente dello spirito critico ed è imbevuto di un cieco dogmatismo assoluto, che gli fa credere all'esistenza reale oggettiva di ogni sua rappresentazione, la quale, anche nella forma di sogno e di allucinazione egli non riconosce mai come un prodotto della sua mente, ma tiene sempre come la percezione di un oggetto esistente realmente fuori di lui. Questa tendenza ad oggettivare ogni rappresentazione ed a credere ciecamente alla realtà dell'oggetto di essa rende impossibile ogni ricerca critica sul valore della conoscenza, giacchè, se si ammette senz'altro che questa ne abbia sempre uno assoluto, riesce impossibile di distinguere la percezione reale dall'illusoria, la conoscenza vera dalla falsa, e quindi non vi è alcun bisogno di esaminare il conoscere criticamente e di vedere quando riesce valido, e meno ancora di esaminare il significato della di lui validità.

3. — Queste tendenze e condizioni psichiche non si trovano soltanto nei primissimi stadî dell'incivilimento presso i selvaggi, ma permangono anche per molto tempo presso le nazioni più incivilite, e si trovano persino quando il progresso della coltura diede vita alla ricerca scientifica ed alla speculazione filosofica. Questa poi non ci mostra la permanenza di quelle tendenze soltanto quando è intimamente connessa colla religione, ma, anche quando si separa da questa e si costituisce a sè, essa continua nell'oggettivazione e nel dogmatismo assoluto. Ciò si vede specialmente nei primordi della filosofia greca, ove la ricerca della natura domina interamente, e dove lo spirito umano si dirige immediatamente all'oggetto, credendo ciecamente alla di lui verità, il che non dà luogo alla ricerca scientifica sperimentale sui singoli fatti naturali, ma alla speculazione metafisica sulla natura dell'insieme del mondo e sul suo primo principio. Questa condizione dello spirito greco non era certo favorevole alla fondazione di una teorica della conoscenza, giacchè nè la esclusiva ricerca naturale e meno ancora il realismo volgare ed il dogma-

tismo assoluto permettono un esame critico del valore della conoscenza; ma se ciò impedì che fino dall'origine della filosofia greca la gnoseologia venisse coltivata, ed acquistasse poi un posto importante, non fece sì che essa vi mancasse del tutto neppure nella filosofia presocratica. Essa difatti si trova, per quanto frammentaria e nei suoi primordii fino nelle scuole Pitagoriche ed Eleatiche, e ciò si deve ad una causa, che contrabilanciò gli effetti del dogmatismo e permise il sorgere di una ricerca critica sulla conoscenza, e questa causa sta nel carattere essenzialmente metafisico della speculazione greca e nei risultati cui condusse la ricerca metafisica appena die' vita ai primi sistemi. Finchè difatti la filosofia greca rimase chiusa del tutto nell'llozoismo primitivo, e spiegò l'origine di tutte le cose con un principio materiale, potè fare a meno della gnoseologia, per quanto embrionale e frammentaria; ma quando essa dalla ricerca fisica passò alla metafisica, e non contenta di spiegare l'origine delle cose con un principio materiale, volle cercare un principio formale, e nel riuscire a questo tra le opposizioni dell'essere e del diventare, dell'unità e della pluralità, che mostrano i fenomeni, si tenne ad un solo di questi punti di vista e lo fece risaltare come l'unico veramente esistente, allora sorse una opposizione tra la concezione metafisica e l'esperienza comune degli uomini, per togliere la quale fu necessaria la ricerca critica sul conoscere. Difatti si rese allora indispensabile opporre la percezione al pensiero, ed abbassare il valore della prima per innalzare quello del secondo, e ciò tolse in parte il cieco dogmatismo, svegliò lo spirito critico, e die' vita alle prime ricerche gnoseologiche.

II.

1. — I primi accenni alla trattazione di questioni gnoseologiche si trovano nei Pitagorici e negli Eleati, coi quali appunto la ricerca fisica della scuola ionica si muta in metafisica. Tra i Pitagorici difatti Filolao espone per primo una dottrina fondamentale sulla conoscenza, che verrà accolta da gran parte dei filosofi greci, quella cioè che il simile si conosce per mezzo del simile ¹⁾, ed in seguito a questa dottrina sostiene che il numero,

1) SEXTI EMPIRICI, *Adversus Mathematicos*. VII. 92.

essendo in armonia colla natura dell'anima, fa sì che tutte le cose si possano conoscere ¹⁾. Un altro pitagorico, Alcmeone, si occupa della percezione, e la fa differente dal pensiero, il quale, mentre non si trova negli animali, è facoltà esclusiva dell'uomo. Nel spiegare poi la percezione egli parte da un principio opposto a quello di Filolao, facendola egli derivare non dal simile, ma dal contrario; così egli dice che udiamo per mezzo delle orecchie in causa del vuoto che vi è in loro, odoriamo per mezzo delle nari quando colla respirazione l'odore si porta al cervello, discerniamo i sapori per mezzo della lingua, perchè è tiepida e molle dal calore, e vediamo col mezzo degli occhi, in seguito all'acqua, che sta intorno ad essi ²⁾.

Colla filosofia Eleatica sorge la dottrina metafisica sulla unità dell'essere, la quale si trova in opposizione coi dati della percezione, che mostrano una pluralità, e quindi costringe a toglier valore ed a dubitare della validità oggettiva della percezione e della cognizione. Così Senofane negava alla cognizione umana la facoltà di pervenire ad un sapere sicuro, e sosteneva che riusciva soltanto ad un'opinione ³⁾, mentre vero sapere hanno soltanto gli Dei ⁴⁾. Con ciò però egli non riusciva allo scetticismo, giacchè se nega un criterio della verità ⁵⁾, non tiene per impossibile la cognizione della verità, ma resta sempre dogmatico ⁶⁾, tanto più che forse le sue espressioni scettiche appartengono ad un periodo della sua vita anteriore alla sua ricerca metafisica ⁷⁾.

Con Parmenide si mostra chiaramente la sfiducia nei sensi; egli dice che mai niuna sensazione deve persuaderci e che non si deve giudicare nè cogli occhi fallaci, nè colle orecchie, nè colla lingua, ma colla ragione ⁸⁾, giacchè i sensi sono attivi soltanto nella cognizione impropria e manchevole, mentre la

1) STOBÆI, *Eclogae physicae et ethicae*. I. 8.

2) THEOPHRASTI, *De sensu et sensibilibus*. 25 e 26.

3) SEXTI, *Adv. math.* VII. 49 e 110, VIII. 326.

4) STOBÆI, *Eclog.* I. 224. *Florilegium*, 29, 41.

5) SEXTI, *Adv. math.* VII, 52.

6) SEXTI EMPIRICI, *Institutiones Pyrronianae*. I. 224.

7) Confronta UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Vol. I., Berlin 1886, pag. 67.

8) DIOGENIS LAERTII, *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophlegmatibus*. IX. 22.

ragione è il mezzo e lo strumento della reale e completa ¹⁾, e con ciò non toglie del tutto valore alla sensazione, ma la pone soltanto per la cognizione dell'apparenza, di cui tratta accanto a quella del vero essere. Egli pone due elementi per spiegare la conoscenza, e dice che questa segue quello che sovrabbonda, sicchè secondo che predomina il caldo o il freddo si à una diversa percezione della mente; migliore e più pura è quella che proviene dal caldo, ma anche qui vi è bisogno di maniera e di simmetria. Come da per tutto vi à mescolanza di varie parti, così dalla mescolanza nasce nell'uomo il senso ed il pensiero, che egli ritenne di egual natura, malgrado sia questo il prevalente, giacchè per lui ciò che pensa nell'uomo è la natura del corpo ²⁾. Pensiero e pensato sono per lui la stessa cosa non trovandosi mai quello senza ciò che esiste in cui trova il suo nome ³⁾, e perciò la verità consiste per lui nella cognizione che l'essere è ed il non essere non è, e l'errore nell'opinione che anche il non essere sia e debba essere ⁴⁾.

Anche Zenone porta un argomento contro la verità della percezione sensibile; se un mucchio di grano cadendo, egli dice, produce un rumore, ogni singolo grano ed ogni parte di questo deve produrne uno, se ciò poi non è, non può produrre rumore neppure l'intero mucchio, giacchè il di lui effetto è la somma degli effetti delle sue parti ⁵⁾. Melisso pure rigetta la testimonianza dei sensi, giacchè lo stesso oggetto non appare a tutti i soggetti nello stesso modo, nè appare lo stesso al medesimo soggetto in ogni tempo e sotto tutte le circostanze, sicchè ciò che appare non è tale in sè veramente ⁶⁾.

2. — Come si vede la scuola Eleatica per poter sostenere l'unità dell'essere si trovò costretta ad oppugnare la validità della percezione, che mostrava la pluralità, e per riuscire a ciò per la prima fece vedere come non si potesse fidarsi della sen-

1) SEXTI, *Adv. math.* VII. III-4.

2) TEOPHRASTI, *De sens.* 3, 4. Cf. ARISTOTELIS, *Metaphisica.* IV. 5.

3) SYMPLICII, *Commentarium ad Aristotelis physicam.* f. 31 V., 146. 7 D.

4) PROCLI, *Commentarium ad Platonis Timaeum.* II., pagina 105 b. (edit. Bas.)

5) ARISTOTELIS, *Physica.* VII. 5. SYMPLICII, *Comm. ad Phys.* 233 r.

6) SYMPLICII, *De coelo* 137 r. ARISTOCLES ap. EUSEBII, *Praeparationem evangelicam.* XIV. 17.

sazione, e come questa variando a seconda degli individui, del tempo e delle circostanze non ci manifestava ciò che è, ma ciò che appare, mentre il vero essere veniva conosciuto per mezzo del pensiero. Questa dottrina non rimase ristretta agli Eleati, ma fu accolta e sviluppata anche da altri filosofi presocratici. Così Eraclito malgrado nei *Cratineria* cerchi appoggio negli esperimenti basati sui sensi, non presta fede a questi ¹⁾; egli dice difatti che l'uomo è munito di due organi per conoscere la verità, cioè sensazione e ragione, di cui la prima non è degna di fede, la seconda invece, non quella del singolo, ma la comune, è giudice della verità ²⁾, sicchè ciò che piace a tutti, perchè è giudicato dalla ragione comune, è degno di fede, mentre non lo è ciò che avviene ai singoli ³⁾. Dei sensibili sempre scorrenti non si dà quindi una scienza, giacchè essi non ci fanno conoscere l'essenza ⁴⁾, invece la vera cognizione è data dalla ragione divina comune a tutti ⁵⁾, la quale contiene le leggi di tutte le cose ed è criterio della verità, sicchè noi comprendiamo tutte le cose in seguito alla partecipazione alla ragione divina, che bisogna seguire ⁶⁾. Egli tratta anche dell'origine della sensazione, fa sorgere questa dal dissimile, cioè dalla unione di due movimenti, essendo il prodotto comune dell'azione dell'oggetto sull'organo e dell'attività di questo che riceve l'azione nel suo modo ⁷⁾; essa quindi non può mostrarci nulla di permanente e ci fa vedere tutto morto, mentre tutto si muove ⁸⁾, sicchè i sensi sono cattivi testimoni, quando hanno anime che non capiscono la loro lingua ⁹⁾.

1) SEXTI, *Adv. math.* VII. 136.

2) *Ib.*, VII. 126.

3) *Ib.*, VII. 131-2.

4) ARISTOTELIS, *Metaph.* I. 6.

5) STOBÆI, *Floril.* III. 84.

6) SEXTI, *Adv. math.* VII. 131, 133.

7) THEOPHRASTI, *De sens.* I.

8) CLEMENTIS, *Stromata.* III. 434 D.

9) SEXTI, *Adv. math.* VII. 120. Platone nel Teeteto fa derivare la dottrina sensualistica di Protagora da Eraclito, colla cui dottrina metafisica la pone in relazione, ciò però non può essere come si vede dal suestoto, sicchè si deve ammettere che qualche discepolo di Eraclito abbia sostenuto il sensualismo e lo abbia tratto dalla dottrina metafisica del maestro, la quale non è nulla a che fare con quello. — (Vedi PEIPERS,

Anche Empedocle non presta piena fede ai sensi, non rigetta però neppure la loro testimonianza, giacchè se dice che non meritano fede e che si deve conoscere colla ragione l'essenza delle cose, dice pure che ciò che si percepisce per mezzo di ogni senso è degno di fede, se vi è presente la ragione ¹⁾. Con ciò egli distingue pensiero e percezione e non li tiene per la stessa cosa, come vogliono Aristotele e Teofrasto ²⁾, ma soltanto sostiene che quello si basa sui dati di questa, giacchè pesa, connette e giudica i dati sensibili, i quali, per mezzo della loro comprensione da parte della mente, sono sufficienti ad istruirci sull'essenza delle cose ³⁾, e ritiene anche il pensiero quale una funzione materiale ⁴⁾. Egli spiega l'origine della sensazione col mezzo dell'emanazione, per cui mezzo tutte le cose si pongono in comunicazione tra loro ⁵⁾; e dice che essa sorge in seguito all'insinuarsi delle cose nei meati dei singoli sensorii, ognuno dei quali, essendo diverso dagli altri non può percepire ciò che è di un altro ⁶⁾. Così per la sensazione visiva si à anzi una doppia emanazione; difatti la parte interna dell'occhio è fuoco, e la sensazione si produce da esso come da una lampada, quando ne sorte la luce, la parte esterna invece è aria ed acqua, per cui mezzo quello passa fuori; per il meato del fuoco si percepiscono le cose bianche, per quello dell'acqua le nere, mentre si ànno i colori, quando le emanazioni delle cose vedute penetrano nell'occhio ⁷⁾. L'udito viene eccitato dai suoni esterni, i quali sorgono quando l'aria mossa penetra nell'orecchio, e l'odorato ed il gusto si basano pure sulla penetrazione nell'organo di

Plato's Erkenntnisstheorie, Leipzig 1874, pag. 16, 278). — Recentemente il LEWES (*History of the Philosophy from Tales to Comte*. Trad. tedesca. Berlin 1873), e lo SCHUSTER (*Heraclit von Ephesus*. Leipzig 1873) vollero fare di Eraclito il primo rappresentante del sensualismo, il che non si può ammettere mostrandoci tutti i suoi frammenti che egli prestava fede soltanto alla ragione.

1) SEXTI, *Adv. math.* VII. 123-5.

2) ARISTOTELIS, *Metaph.* IV. 5. THEOPHRASTI, *De sens.* 10,

3) PEIPERS, op. cit., pag. 26, 28, 31.

4) ARISTOTELIS, *De anima*. III. 3

5) ARISTOTELIS, *De generatione et corruptione*. I. 8. PLATONIS, *Meno*, cap. IX. *Timaeus*, cap. XXX.

6) THEOPHRASTI, *De sens.* 7.

7) Id. Ib., ARISTOTELIS, *De sensu*, 2.

tenui e leggiere particelle della materia ¹⁾). Egli spiega poi la cognizione del simile per mezzo del simile, sicchè noi percepiamo e pensiamo ogni cosa per mezzo dell'elemento simile, che vi è in noi ²⁾).

3. — Democrito pure non crede alla testimonianza dei sensi, ed Aristotele non riferisce bene le sue dottrine, quando dice che quegli tiene per vero ciò che appare alla sensazione ³⁾, e questo errore proviene dal non aver egli distinto due dottrine diverse, cioè l'eguale dipendenza dal corpo della percezione e del pensiero, ed il diverso valore gnoseologico dei due. Mentre Democrito fa questa distinzione, Aristotele crede che, come anno egual origine debbano anche avere egual valore, e da ciò conclude che egli pone la verità nella sensazione, ma nel sostener ciò non riporta più la di lui dottrina, ma la giudica sotto un falso punto di vista ⁴⁾. Ciò è confermato da tutte le dottrine che noi conosciamo di Democrito, il quale distingue due specie di cognizioni la percezione ed il pensiero, la prima è data dai sensi ed è oscura, la seconda è quella che giudica l'altra, à per criterio la ragione ed è l'unica genuina ⁵⁾. La percezione egli la fa provenire dall'incurSIONe delle immagini in noi ⁶⁾, le quali entrano in contatto coi nostri sensi ⁷⁾, e producono una sensazione, quando agiscono sul senso, che à struttura simile a loro ⁸⁾, mentre di alcune cose non si dà percezione, non essendo a ciò adatti i sensi ⁹⁾. Così noi vediamo, egli dice, per l'introduzione delle immagini, le quali però non entrano direttamente nella pupilla, ma da esse viene figurata l'aria, che vi è tra l'occhio e la cosa, e

1) Ib., 2, 3. THEOPHRASTI, op. c. 9.

2) ARISTOTELIS, *De anima*, I. 2 e 5, *Metaph.* III. 4. THEOPHRASTI, op. c. I. SEXTI, *Adv. math.* VII. 121.

3) ARISTOTELIS, *De an.* I. 2. *Metaph.* IV. 5.

4) NATORP, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum*. Berlin 1884, pag. 175, 178. Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig 1877-82, vol. I., pag. 722.

5) SEXTI, *Adv. math.* VII. 139.

6) PLUTARCHI (Pseudo), *Placita philosophica*. IV. 8.

7) A ben ragione perciò Aristotele di dire che egli ridusse ogni percipibile ad oggetto del tatto, e quindi ogni senso a tatto (*De sens.* 4).

8) THEOPHRASTI, *De sens.* 50.

9) STOBÆI, *Flor.* IV. 233.

quella resa solida e distinta in colore viene introdotta negli occhi umidi ¹⁾. Noi sentiamo, quando l'aria portata nello spazio vuoto provoca il movimento che entra per le orecchie, ove si à la sensazione della voce, la quale sorge dall'aria condensata che vi entra con forza ²⁾. Egualmente anche i sogni vengono provocati da immagini che partono da tutti i corpi in seguito al loro calore, quelle sono così fine e si muovono sì celermente, da non avere azione sull'occhio, ed ànno un movimento così debole, che non vengono tosto a coscienza, ma soltanto quando è cessato il movimento comunicato all'anima dai sensi ³⁾. Il pensiero pure proviene dalle immagini ⁴⁾, esso sorge giusto quando l'anima à proporzione del suo moto, mentre se questa è troppo calda o troppo fredda viene pervertito, sicchè esso sta nella composizione del corpo ed è qualche cosa di corporeo ⁵⁾.

Distinto così percezione e pensiero e mostrata l'origine di ambidue, egli si occupa del problema sul valore di queste due specie di cognizioni. Ciò che appare ai sensi, egli dice, non è la verità, ma soltanto nostra opinione, veramente esistono soltanto gli atomi ed il vuoto ⁶⁾, giacchè le apprensioni sensibili sono nude e vuote affezioni dei nostri sensi e nelle cose non vi è realmente nulla di ciò che appare, non essendo esse che nomi delle nostre affezioni ⁷⁾, sicchè i fenomeni lungi dall'essere il criterio della verità neppure esistono ⁸⁾, mentre invece esistono realmente soltanto le cose che cadono sotto l'intelligenza ⁹⁾. Queste sono gli atomi ed il vuoto, ed anche il duro ed il molle, il grave ed il lieve, i quali non sono tenuti per oggettivi, essendo oggetti del senso, ma perchè dipendono dalla forma, costituzione ed ordinamento degli atomi; mentre invece i fenomeni sono affezioni del senso mutato e non esistono in natura, come si vede dal fatto che non a tutti gli animali appaiono le stesse cose, ma ciò che a noi sembra dolce, ad altri appare amaro, ad

1) THEOPHRASTI, op. cit., 50.

2) Ib., 55.

3) PLUTARCHI, *Quaestiones convivales*. VIII. 10. 2.

4) *Plac.* IV. 8.

5) THEOPHRASTI, op. cit. 58.

6) SEXTI, *Adv. math.* VII. 135. DIOGENIS, IX. 72.

7) SEXTI, *Adv. math.* VIII. 184. *Inst. Pyrr.* I. 30, 213.

8) DIOGENIS, IX. 106.

9) SEXTI, *Adv. math.* VIII. 6. *Inst. Pyrr.* I. 30, 214.

altri acerbo, ad alcuni acre, ad altri aspro, sicchè il pensiero delle cose si regola secondo la costituzione del pensante ¹⁾).

Basandosi su questa dottrina lo si volle porre tra gli scettici ²⁾, ed in appoggio a questa opinione si portò specialmente un passo riportato da Galeno, ove i sensi dicono alla mente: *misera mens, quam cum a nobis fidem assumpseris, nos deieciis, et cum nos deieciis, tu ipsa cadis* ³⁾; ciò però non si può ammettere, giacchè dalla sua dottrina risulta che, se non ammise la cognizione sensibile per valida, tenne per tale quella della mente, malgrado egli attribuisca ad ambedue la stessa origine.

4. — La stessa sfiducia nei sensi si trova in Anassagora, il quale dice che essi possono giudicare giustamente soltanto ciò che è alla superficie ⁴⁾, e sono troppo deboli per conoscere la verità, e della loro infedeltà abbiamo poi una prova nel fatto, che se mutiamo a poco a poco il colore, non vi possiamo discernere le piccole mutazioni ⁵⁾. Invece quella che giudica e conosce tutte le cose è la ragione ⁶⁾. In opposizione alla dottrina dominante egli non tiene la cognizione del simile per mezzo del simile, ma invece afferma che le sensazioni sorgono dai contrari, non sentendo il simile alcuna impressione dal simile ⁷⁾. Difatti

1) THEOPHRASTI, *De sens.* 61-4.

In opposizione a quanto risulta dai frammenti di Democrito, Aristotele dice che egli pose la verità nel fenomeno (*De generat. et corrupt.* I. 2); questa opposizione si toglie, se si intendè ciò nel senso che la verità è nei concetti della mente, i quali però non negano i fenomeni, ma sono in relazione ad essi e li spiegano, sicchè la verità è in concordanza col fenomeno conforme ad essa (Cf. NATORP, op. cit., pag. 171-2). Ciò è confermato da quanto dice Teofrasto, il quale afferma che Democrito, malgrado faccia tutte le sensazioni passioni del senziente, riconosce che vi è a base di esse una natura in sè con una grandezza, forma, ordine e posizione degli atomi; sicchè per lui i fenomeni non sono la verità in sè, ma sono soggetti; debbono però risultare da una vera costituzione delle cose in sè (Cf. NATORP, op. cit., pag. 194).

2) SEXTI, *Adv. math.* VII. 135. CICERONIS, *Accademica.* I. 12, 44.

3) GALENI, *Opera* ed. Charter. II. 339 a.

4) LUCRETII, *De rerum natura.* I. 875 e seg.

5) SEXTI *Adv. math.* VII. 90.

6) *Ib.*, VII. 91. SYMPPLICII, *Phys.* f. 33 V. 156, 13. D.

7) THEOPHRASTI, *De sens.* 1, 2, 27.

noi vediamo, quando le immagini, non di eguale, ma di diverso colore, vengono immesse nell'occhio; il gusto ed il tatto non discernono le cose per mezzo delle simili, ma il freddo col mezzo del caldo, il dolce col mezzo del salso e dell'amaro; si odora insieme alla respirazione, e si ode, quando il rumore perviene sino al cervello, anche in questi però la sensazione nasce dal dissimile ¹⁾).

Della sensazione si occuparono pure due contemporanei di Anassagora, Clidemo cioè e Diogene d'Apollonia. Il primo dice che noi abbiamo sensazioni per mezzo degli occhi, perchè sono trasparenti, per mezzo delle orecchie, perchè l'aria spinta le eccita, per mezzo delle nari, perchè attraggono l'aria, per mezzo della lingua, perchè è molle e fungosa. Di questi sensi il solo udito non discerne nulla da sè, ma trasmette le sue impressioni alla mente, la quale non si deve ritenere per il principio di tutte le cose ²⁾. Diogene d'Apollonia, in opposizione ad Anassagora, ritorna all'Ilozoismo, e come la vita ed il pensiero, anche la sensazione riconduce all'aria quale principio d'ogni cosa, e la ritiene prodotta per mezzo del simile; così l'olfatto sorge inseguito all'aria che vi è intorno al cervello, l'udito per mezzo dell'aria, che è nell'orecchio e che trasmette il moto dall'esterno al cervello; si vede, quando le immagini si introducono nella pupilla e si mescolano all'aria, che ivi è, e si gusta col mezzo della lingua in seguito alla sua tenuità e mollezza ³⁾. Noi pensiamo pure per mezzo dell'aria pura e secca, il vapore invece impedisce il pensiero, come si vede nel sogno, nell'ebbrezza e nella pienezza di cibo, e come si può osservare negli animali, i quali, respirando un'aria umida che proviene dalla terra, sono meno atti a pensare ⁴⁾.

5. — Come si vede questi filosofi, che si possono disporre tra i nuovi filosofi naturalisti, continuarono nello studio della conoscenza la tendenza sorta cogli Eleati di togliere fede alla percezione e di fidarsi invece del pensiero. Essi si mantennero in questo indirizzo egualmente spinti dal bisogno di giustificare

1) THEOPHRASTI, 27, 28.

2) Ib., 38.

3) Ib., 39, 40.

4) Ib., 43.

le loro dottrine metafisiche, le quali contrastavano coi dati sensibili, perciù, volendo star fermi a quelle, dovevano togliere ogni fiducia a questi, e solo basarsi sul pensiero, che dava loro quelle teorie. Per riuscire in questo intento parte di essi cercò di mostrare come la sensazione fosse una cognizione oscura, che non ci rivelava l'essenza delle cose, parte invece fece risaltare la di lei relatività e fenomenalità, in seguito alle quali non ci dava mai un vero sapere, ma soltanto un'opinione. Malgrado essi fossero giunti a questi risultati, non pervennero ad una teorica della conoscenza, neppure embrionale, non essendo riusciti ad esplicare nè la natura, nè la validità della cognizione e meno ancora a sistematizzare le loro teorie gnoseologiche, le quali rimasero invece sempre frammentarie, e secondarie nei loro sistemi. Ciò si deve non solo alla loro spiccata tendenza metafisica, che faceva loro subordinare ogni questione a quella sulla origine e principio delle cose, ma anche alle loro dottrine psicologiche sulla percezione e sul pensiero, le quali non erano il prodotto della speculazione filosofica, ma il riflesso delle idee primitive dell'umanità.

L'uomo, in seguito al predominio esercitato su di lui dalla esperienza esterna, tende naturalmente a trasportare le immagini degli avvenimenti esteriori nei fatti interiori e di spiegare questi similmente a quelli, sicchè le sue prime dottrine psicologiche sono grossolanamente materialistiche. Questo materialismo primitivo non sparisce coi primi progressi della civiltà, ma permane a lungo e si mostra anche nella filosofia greca, ed i filosofi, di cui ora parliamo, ci si palesano sostenitori di esso, sia colla dottrina dell'emanazione delle immagini, con cui spiegavano l'origine della sensazione, che colla dottrina dell'identità di natura della sensazione e del pensiero, che venivano ritenuti per funzioni materiali; come anche col ritenere, in seguito all'identità tra il sentire ed il sentito, il pensare ed il pensato, la percezione ed il pensiero come cose materiali. In seguito a queste teorie psicologiche era impossibile di ottenere un'idea chiara ed adeguata della natura della cognizione e meno ancora una sul valore di essa, giacchè il conoscere consisteva sempre per essi in una recettività delle immagini materiali da parte dell'anima, pure materiale, e perchè credevano senz'altro al valore oggettivo di esso, ammettendo l'identità tra la conoscenza e la cosa conosciuta. Questo materialismo e questo dogmatismo impedivano loro di comprendere la cognizione

come uno stato di coscienza e di studiare il rapporto che vi era tra essa e le cose conosciute. Se in essi troviamo accennato al relativismo della percezione, questo risultato, lungi dall'implicare una dottrina gnoseologica, sviluppata ed esatta, rimane come un frammento a sè, contrasta anzi colla identità di natura tra sensazione e pensiero da loro sostenuta, e non è che il prodotto del bisogno di togliere le teorie metafisiche dall'opposizione, in cui si trovavano verso i dati sensibili.

6. — Ciò che non riuscirono a fare nè gli Eleati, nè i nuovi filosofi naturalisti, fu tentato invece dai Sofisti, i quali, abbandonata ogni tendenza metafisica e basandosi sui risultati della critica dei sensi fatta dai loro predecessori, riuscirono ad una dottrina critica basata sulla teorica della conoscenza, la quale però non l'intesero nel suo vero senso, ma la portarono sino all'assurdo.

Questa si è il soggettivismo ed il relativismo, i quali però non sono da ritenersi come il prodotto della speculazione sul valore del conoscere, ma trovano invece la loro origine in una ragione pratica, nel cangiamento cioè che subì lo spirito greco all'epoca della guerra del Peloponneso. Cessato il bisogno di unione nei Greci per difendersi dai Persiani, le città greche non solo vissero a sè autonome senza curarsi delle altre, ma si posero in lotta tra loro, e questa vita isolata delle città congiunta allo ognor crescente e predominante spirito democratico fiorente in esse, condusse ad un cangiamento capitale nella vita politica dei greci, e diede origine all'individualismo. Non si considerò più lo stato come un oggetto naturale o come una creazione divina, ma come un prodotto soggettivo dell'uomo; e questo soggettivismo sorto nella politica si propagò in tutti i rami dell'attività umana e quindi anche nella filosofia. Quivi esso basandosi sulle contraddizioni tra le dottrine metafisiche, le quali facevano risaltare o l'essere o il diventare, o l'unità o la pluralità, ed estendendo la critica della sensazione al pensiero, in seguito alla identità di natura tra i due, riuscì ad un importante risultato gnoseologico, quale si è il relativismo ed il soggettivismo del conoscere.

Ciò fece specialmente Protagora, il quale ammise come unica cognizione la sensazione, e si può quindi chiamare il primo rappresentante del sensismo, ed in seguito a questa ammissione, riconoscendo il valore della critica dei sensi fatta dai suoi predecessori, venne alla sentenza che l'uomo è la misura di tutte

le cose, di quelle che sono, come sono, di quelle che non sono, come non sono ¹⁾. Questa sentenza va intesa in un senso del tutto individualistico, come l'interpretarono Platone ed Aristotele ²⁾, cioè che ciò che il singolo tiene per vero, sia realmente tale, ed in ciò sta l'errore di Protagora, il quale non si contentò di mostrare come il conoscere fosse relativo e soggettivo, come cioè non si possano conoscere che i fenomeni e non l'essenza delle cose, ma ritenne la conoscenza come un'opinione puramente individuale, e con ciò tolse la possibilità sì del sapere, che dell'azione, e quindi distrusse la base stessa della vita umana. Con ciò la sua dottrina riuscì non solo ad un assurdo, ma anche ad una grave e patente contraddizione, la quale fu notata nelle critiche che a Protagora mossero Democrito e Platone; questi difatti ben a ragione notarono che, se ogni rappresentazione individuale è vera, deve esser vera anche quella che dice, che non ogni rappresentazione è vera, e quella che afferma che la di lui opinione è falsa, sicchè con ciò la sua sentenza da se stessa si toglieva ogni valore ³⁾. Alcuni recenti espositori di Protagora ⁴⁾, sostennero che, egli, per uomo non intende l'uomo individuo, ma l'uomo in generale; ma non vi è alcuna ragione per non prestar fede alle testimonianze di Platone e di Aristotele, i quali vissero non molto dopo il sofista, e trattarono delle sue dottrine, mentre durava ancora viva l'impressione di esse, e mentre i suoi libri erano molto divulgati ⁵⁾. È vero che Platone nel Teeteto avvicina la

1) PLATONIS, *Theaetetus*, cap. VIII. XIII. XIV. ARISTOTELIS, *Metaph.* XI. 5, 6. SEXTI, *Adv. math.* VII. 60 *Inst. Pyrr.* I. 32, 216. DIOGENIS, op. cit. IX. 51.

2) PLATONIS, l. c. ARISTOTELIS, l. c. Cf. pure ALEXANDRI APHRODISIENSIS, *Commentarium ad Aristotelis Metaphysicam*, p. 247, II. 228, II. 258, 14.

3) PLATONIS, op. cit., cap. XXII. XXVI. SEXTI, *Adv. math.* VII. 389-90.

4) LAAS, *Idealismus und Positivismus*. Berlin 1879, vol. I., p. 28, 184. *Neue Untersuchungen ueber Protagoras* nel *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. VIII., p. 496. HALBFASS, *Die Berichte des Platon und Aristoteles ueber Protagoras*. Leipzig 1882. Cf. pure il PEIPERS, op. cit., pag. 45, 332.

5) Vedi su ciò ZELLER, op. cit., vol. I., 981-4. UEBERWEG, op. cit., vol. I., p. 96. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*. Leipzig 1855, vol. I., pag. 12. LANGE, *Geschichte des Materialismus*. Leipzig 1874, vol. I., pag. 29-30. NATORP, op. cit., pag. 25-6, 29, 42, 47, 50, 51.

dottrina di Protagora ad altre, e combatte più specialmente il sensismo dominante tra i suoi contemporanei, ma per quanto si considerino a ragione molti passi della critica dell'individualismo come non riguardanti la dottrina di Protagora, dal Teeteto risulta sempre che per lui ogni percezione è vera, ma soltanto per il percipiente sotto la condizione della sua percezione, la quale decide ciò che è e ciò che non è per il percipiente ¹⁾, e questa dottrina non è contraddetta da quanto Protagora dice nella politica, giacchè qui l'opinione comune, di cui parla, non toglie l'individualismo teoretico, essendo essa la risultante degli interessi e delle opinioni dei singoli ²⁾.

Come si cercò di non riconoscere in lui l'individualismo, si volle anche mitigare il suo sensismo, e il Münz basandosi sul principio di una di lui opera riportata da Diogene Laerzio, la quale suona: degli dei non posso affermare nulla, nè che sono, nè che non sono, perchè vi sono molte cose che proibiscono di sapere ciò, la somma oscurità della cosa e la breve vita degli uomini ³⁾, vorrebbe concludere che egli fu lontano dal sostenere l'identità del sapere e della percezione e dal ridurre tutto il contenuto dello spirito alla impressione sensibile, e vorrebbe trovare qui un'indicazione di una conoscenza della mente indipendente dalla sensazione ⁴⁾. In quel passo non vi è però punto questa indicazione, e se anche non vi è confermata espressamente e direttamente la dottrina sensualistica, questa è in piena armonia con quanto egli ivi dice, giacchè soltanto in seguito al sensismo sono gli dei qualche cosa di oscuro, e sulla loro esistenza e non esistenza non è più l'uomo la misura, e la brevità della vita impedisce di avere una percezione di loro ⁵⁾.

In opposizione a Protagora un altro dei sofisti, Gorgia, non ammette alcun criterio della verità, perchè, come dice nel libro su ciò che non è, cioè sulla natura, nulla vi è, e se vi fosse, non potrebbe venir compreso dall'uomo, e se potesse venir compreso, non potrebbe venire nè trasmesso, nè esplicito agli

1) NATORP, pag. 25-6.

2) Ib., pag. 50-1.

3) DIOGENIS, IX. 51.

4) MÜNZ, *Die Erkenntniss und Sensationstheorie des Protagoras*. Wien 1880, pag. 16.

5) PEIPERS, op. cit., pag. 47.

altri ¹⁾. Egualmente Xeniate dice che ogni cosa è falsa, ed ogni rappresentazione ed opinione fallace, perchè tali sono le sensazioni, che per noi sono il criterio ²⁾.

La Sofistica, come si vede, lungi dal riuscire ad una vera dottrina critica sulla conoscenza, come avrebbe potuto fare in seguito al suo relativismo ed al suo abbandono d'ogni metafisica, pervenne invece ad un risultato del tutto opposto, alla distruzione di ogni conoscere e di ogni sapere, che ridusse ad una pura opinione individuale priva di ogni validità oggettiva. Questo risultato, opposto interamente al dogmatismo primitivo dello spirito greco, distruggeva non solo ogni sapere, ma anche ogni agire ed ogni vita sociale e morale e perciò non poteva durare a lungo, ma doveva ben tosto scomparire in seguito alla reazione che sopravvenne e che si manifestò con Socrate.

III.

1. — Per dare un solido fondamento alla morale scossa dall'individualismo sofistico, sorse una reazione contro questa corrente filosofica, la quale diede origine ad una nuova filosofia diversa affatto dalle anteriori. Mentre la filosofia presocratica si volgeva immediatamente al mondo naturale e cercava il principio di esso, la filosofia socratica si volge direttamente al concetto e per mezzo di questo all'oggetto, ed essa fa ciò, perchè, accettando le critiche mosse contro la validità della sensazione, non concluse all'impossibilità del sapere, come i sofisti, ma cercò di raggiungerlo per una via diversa, cioè per mezzo della mente, e così pervenne al concetto, col cui solo mezzo ritenne potersi conoscere l'essenza delle cose. Il concettualismo forma quindi la base della filosofia socratica, e la parte principale della filosofia non è più la Fisica, ma la Dialettica, la quale è appunto quella che ci insegna il modo e la via di ottenere il concetto.

In opposizione alla sofistica cercò Socrate di provare la esistenza di un vero sapere, non però nella sensazione, ma al

1) SEXTI, *Adv. math.* VII. 65, 87.

2) *Ib.*, VII. 53-4. *Inst. Pyrr.* II. 4, 18.

di là di questa nel concetto, il quale deve essere determinato per mezzo dell' induzione, ed à per distintivo la caratteristica dell' universalità ¹⁾. Con ciò egli accennava la via ad una nuova soluzione del quesito sul valore della conoscenza, alla quale si volsero i suoi discepoli formanti la scuola megarica e l'eritrea, i quali ritennero che non si dovesse curare la sensazione e la rappresentazione, ma che si dovesse fidarsi soltanto della ragione ²⁾. Le altre due scuole socratiche minori non stettero del tutto ferme al concettualismo; così Antistene ritenne che il sapere era la vera opinione congiunta alla spiegazione o alla esatta indicazione ³⁾, la quale si può dare soltanto delle cose composte, la cui cognizione consiste nella scomposizione delle parti, mentre ciò non si può fare delle semplici, di cui non si può avere cognizione, ma soltanto comparazione con altre cose semplici ⁴⁾, e in seguito a ciò egli sostenne che non si può definire il che delle cose, ma soltanto le loro qualità ⁵⁾. Questa opposizione alla dottrina socratica viene accentuata da Aristippo, il quale ammette una teoria fenomenalista; egli toglie difatti ogni fiducia alle sensazioni, le quali non ci danno una certa nozione ⁶⁾, e pone quale criterio le affezioni, le quali sole vengono comprese e non sono fallaci, mentre non si può comprendere la loro causa produttrice, nè dire ciò che essa è. Noi non possiamo quindi percepire che le nostre affezioni, le quali mostrano a noi se stesse e nulla di più, mentre ciò che le produce è forse una cosa, ma a noi non appare; sicchè noi non sbagliamo nelle nostre affezioni, ma nell' oggetto esterno di esse, e non abbiamo un criterio comune a tutti gli uomini, e ciò perchè non possiamo percepire le affezioni degli altri, e perchè non si danno affezioni comuni, ma soltanto nomi comuni ⁷⁾. La scuola Cirenaica per ciò si allontana del tutto dal concettualismo, non riconoscendo il concetto che come un nome comune, e segue invece il fenomenalismo, tanto più che non ammettendo

1) SENOFONTIS, *Memorabilia*, IV. 6. ARISTOTELIS, *Metaph.* XIII. 4.

2) EUSEBI, *Praeparatio evangelica*, XIV. 17. 1.

3) PLATONIS, *Teaetetus*, cap. XXXVIII.

4) Cf. PEIPERS, op. cit., pag. 146.

5) ARISTOTELIS, *Metaph.* VIII. 3.

6) DIOGENIS, op. cit., II. 95.

7) SEXTI, *Adv. math.* VII. 191, 193-6.

la verità della sensazione, sostiene che soltanto il sentimento interiore dà un vero giudizio ¹⁾).

2. — La dottrina Socratica accolta in parte e in parte modificata e conciliata colle teorie anteriori dalle scuole socratiche minori, venne completamente accettata ed ampiamente sviluppata da Platone, il quale distingue nettamente sensazione e sapere, e riduce questo al solo concetto. Egli difatti comincia col combattere la dottrina di Protagora, e mostra come dai sogni e dai delirii risulti che tutto ciò che appare non à un' esistenza ²⁾, e come percezione e sapere sieno due cose diverse, giacchè se fossero identiche avrebbe un sapere colui che vede, ma non colui che dopo aver visto chiudesse gli occhi, nè colui che acquistato un sapere lo avesse nella memoria ³⁾. Il sapere poi consiste soltanto nel giudizio, esso non è contenuto nel patire del corpo, ma nei giudizi che cadono su questo e quindi non si può cercare nella percezione, ma in qualche cosa che vi è nell' anima tosto che essa si occupa per sè dell' esistente ⁴⁾. Il sapere non è neppure la giusta opinione, giacchè, nessuno potendo tenere ciò che sa per ciò che non sa e ciò che non sa per ciò che sa, non si potrebbe dare una falsa opinione ⁵⁾, la quale non può essere neppure nè un tenere una cosa per qualche cosa d' altro ⁶⁾, nè una rappresentazione di ciò che non è, giacchè l' opinione, quando pone giustamente di rincontro e riunisce le immagini delle memorie e le idee, è vera, quando invece le confonde, è falsa ⁷⁾. Il sapere non è nemmeno la giusta opinione unita alla esplicazione, giacchè per ottenere quella è necessario già di avere questa dovendosi già conoscere la differenza individuale ⁸⁾.

1) CICERONIS, *Accademica*, II. 7, 20. 24, 76. 46, 142.

2) PLATONIS, *Teaetetus*, cap. XIII.

3) Ib., XVIII.

4) Ib., cap. XXX.

5) Ib., cap. XXXI.

6) Ib., cap. XXXII.

7) Ib., cap. XXXIV. Malgrado questa distinzione del sapere dalla retta opinione egli le unisce una all' altra in alcuni passi dei suoi dialoghi. (V. *Philebus*, cap. XLI. *Respublica*, L. IV. cap. VIII, L. IX. cap. X. *Leges*, L. X. cap. VII.)

8) Ib., cap. XLIII.

Platone distingue così non solo sensazione e percezione, ma anche cognizione ed opinione; quella difatti si volge su ciò che è ¹⁾, mentre questa, che è una cosa di mezzo tra la scienza e l'ignoranza, si volge su ciò che sta di mezzo tra l'esistente e il non esistente ²⁾, quella si occupa dell'essere, questa del divenire ³⁾, quella si divide in scienza che verte sulle idee ed in intelligenza, che si occupa delle relazioni matematiche, questa si sdoppia in fede, che è il tener per vero istintivamente senza conoscere le ragioni, ed in probabilità ⁴⁾.

Il sapere à la verità dall'idea somma del bene, la quale dà anche al conoscente la facoltà di raggiungerla ⁵⁾, e l'oggetto di esso, cioè l'essenza delle cose che è senza colore, forma e contatto, non si può osservare che dal pensiero ⁶⁾, il quale è un discorso che l'anima tiene in se stessa su ciò che essa ricerca ⁷⁾, ed è la stessa cosa della verità o ciò che le sta più da vicino ⁸⁾. La mente riesce a ciò, perchè in una vita anteriore, libera del corpo e simile agli Dei, potè vedere da presso la verità, della quale mantenne un ricordo, che sta ora nel concetto proveniente da molte percezioni ⁹⁾. Ogni anima vide l'essere vero, ma non tutte, anzi solo poche in questa vita se ne ricordano, giacchè ciò riesce impossibile a chi vide l'ente per poco tempo, ed a chi cadde dal cielo e quindi dimenticò ogni cosa; pochi quindi se ne ricordano, e questi, quando vedono qui un'immagine di ciò che scorsero nell'altra vita, non sono più signori di sè e non sanno neppure di qual stato abbiano avuto di nuovo esperienza ¹⁰⁾.

L'anima immortale à quindi appreso ogni cosa nella vita anteriore, ed ogni apprendere che fa in questo, non è altro che un ricordo ¹¹⁾, e la prova di ciò sta nel fatto che prima di aver

1) *Respublica*, L. V. cap. XX.

2) *Ib.*, cap. XXI. *Convivium*, cap. XXII.

3) *Respublica*, L. VII. cap. XIV.

4) *Ib.*, L. VI. cap. XIX.

5) *Ib.*, L. VII. cap. XIV.

6) *Phaedrus*, cap. XXXVII.

7) *Theaetetus*, cap. XXXII.

8) *Philebus*, cap. XLI.

9) *Phaedrus*, cap. XXVIII-XXIX.

10) *Ib.*, cap. XXX.

11) *Phaedo*, cap. XVIII. XX. *Menno*, cap. XV.

avuta una sensazione bisogna aver ottenuta anteriormente alla nascita la cognizione del propriamente eguale e di tutto ciò che esiste, giacchè, soltanto se riferiamo a ciò la nostra affezione, abbiamo la percezione ¹⁾, e un'altra prova si à pure nel fatto che in colui che non sa qualche cosa stanno giuste rappresentazioni di ciò che non sa, e queste possono venir rese coscienti col dimandare, per cui non essendo esse state acquistate nella vita attuale, è naturale che lo sieno state in una anteriore ²⁾.

L'anima quindi, mentre cerca di considerare qualche cosa per mezzo del corpo, quando cioè à percezione ³⁾, viene ingannata, à invece chiara manifestazione di ciò che realmente esiste per mezzo del pensiero, e pensa meglio l'essere, quando è senza comunicazione e commercio col corpo ⁴⁾, sicchè nel considerare qualche cosa per mezzo di se stessa va sul puro, sempre esistente, immortale e sempre eguale a se stesso, e qui finiscono i suoi errori ⁵⁾. I concetti difatti, che sono il solo vero sapere, esistono come qualche cosa in sè, come modelli della natura, e le cose singole sono qualche cosa di simile a loro, e soltanto per partecipazione ad essi ottengono da loro il predicato, e questa partecipazione avviene soltanto perchè esse sono state formate secondo quelli ⁶⁾, sicchè le rappresentazioni ànno verità soltanto in quanto sono immagini delle idee, ed esse producono opinioni che spariscono facilmente dall'anima, se non vengono legate dalla ricerca delle loro ragioni, il che avviene per il ricordo delle idee avute nell'altra vita ⁷⁾.

In seguito a questa partecipazione della rappresentazione all'idea, malgrado egli consideri il concetto come l'unico vero sapere, egli non si occupa soltanto di questo, ma studia anche l'origine della percezione. Questa nasce per lui dall'unione dell'agente e del paziente ⁸⁾, e dalla propagazione dell'impressione esterna attraverso i corpi sino all'anima; difatti delle impressioni del nostro corpo alcune si sciolgono in questo e non

1) *Phaedo*, cap. XIX. XX.

2) *Meno*, cap. XX. XXI.

3) *Phaedrus*, cap. XXVII.

4) *Phaedo*, cap. X. XXVIII.

5) *Ib.*, cap. XXVII.

6) *Phaedo*, cap. L. *Parmenides*, cap. VI.

7) *Meno*, cap. XXXIX.

8) *Theaetetus*, cap. XXVIII.

eccitano l'anima, altre penetrano ambedue producendovi uno scuotimento in parte generale ed in parte speciale, e questo stato è la percezione sensibile ¹⁾. Così l'occhio e l'orecchia, in cui hanno la loro cerchia speciale di azione il fuoco e la luce trasmettono innanzi l'effetto dell'urto che ricevono, finchè questo giunge alla parte razionale dell'anima, la quale così porta a coscienza l'oggetto, che à prodotto l'urto ²⁾.

Il suono quindi è la scossa proveniente dall'aria che dall'orecchia a traverso il cervello ed il sangue si propaga sino all'anima ³⁾, ed il colore consiste nella fiamma, che emana dai singoli corpi, le cui diverse parti stanno in corrispondente rapporto colla vista e vengono da questa percepite ⁴⁾. Così la percezione sensibile proviene dall'influsso delle cose esteriori, e in questo rapporto l'anima è simile ad un libro, nel quale scrivono dei discorsi le impressioni delle percezioni ed i ricordi ⁵⁾, essa però non dà che rappresentazione ed opinione, ma non vera scienza ⁶⁾, e quindi non à alcun valore conoscitivo e non ci fa pervenire alla conoscenza dell'essenza delle cose.

3. — Queste dottrine di Platone riescono allo sviluppo completo ed alla sistemazione del concettualismo socratico, il quale non solo viene esposto nei suoi più minuti particolari, ma viene anche giustificato sia negativamente colla critica del sensismo, che positivamente colla formazione di teorie psicologiche e metafisiche, che gli servono di necessario fondamento. Platone difatti, mentre da una parte combatte Protagora ed Antistene, e cerca di mostrare come in seguito alla soggettività ed individualità della percezione questa non possa dare un sapere, ma soltanto un'opinione, dall'altra sostiene che il sapere è dato soltanto dal concetto prodotto dalla forza giudicatrice del pensiero e mostra come e perchè questo arrivi a quel risultato. Con ciò egli scorge il punto debole di tutte le dottrine presocratiche, le quali non avrebbero potuto opporre gnoseologicamente percezione e pensiero, avendo ritenute ambidue funzioni

1) *Philebus*, cap. XIX.

2) *Timaus*, cap. XXVII.

3) *Ib.*, cap. XXIX.

4) *Ib.*, cap. XXX.

5) *Philebus*, cap. XXIII.

6) *Timaus*, cap. IX.

egualmente materiali eccitate dalle stesse immagini; e cerca di superare questo loro errore coll'opporre quei due non solo in riguardo al valore, ma anche in riguardo alla natura e alla origine loro. Questa opposizione egli la pone completa; mentre fa della percezione una funzione dell'anima che si esercita attraverso il corpo, fa del pensiero una funzione puramente psichica e libera da ogni contatto corporeo, e mentre pone il fenomeno come l'oggetto che eccita la prima funzione, fa eccitare la seconda dall'idea. Percezione e pensiero si trovano così opposte tra loro in tutto, ma se con ciò riesce possibile a Platone di poter togliere ogni valore conoscitivo alla prima e di porre il vero sapere nel concetto prodotto dal secondo, per riuscire a realizzare questa possibilità deve mostrare perchè l'anima da sè sola colga il vero essere, e come malgrado l'opposizione completa tra le due funzioni si abbia una perfetta coincidenza tra il mondo dei concetti e quello delle percezioni. La prima ragione egli la trova nella dottrina metafisica della preesistenza delle anime e della reminiscenza, in seguito alla quale l'anima coglie da sè il vero essere, perchè in una vita anteriore priva di corpo visse presso gli Dei e ivi ebbe conoscenza del mondo delle idee, del quale in questa vita serba un oscuro e confuso ricordo, che in alcune anime può riuscire ad una chiara conoscenza, se pervengono a liberarsi dalle impressioni del corpo e del mondo esteriore. L'anima quindi conobbe il vero essere in un'altra vita, nella quale era in diretta relazione colle idee, e di questa conoscenza porta una traccia anche nella vita attuale fino dalla nascita, e questo residuo, oscurato dalla vita corporea, può dar luogo alla reminiscenza chiara delle idee, che si ottiene col mezzo dei concetti. Mentre così Platone spiegò il perchè l'anima libera del corpo riesca al concetto, che ci dà il vero sapere, egli accentua maggiormente l'opposizione tra percezione e pensiero e tra il mondo delle rappresentazioni e quello delle idee, il che gli renderebbe impossibile di spiegare quella coincidenza tra i due mondi, che la nostra vita sempre ci mostra. Per togliere questa difficoltà egli ammette che il mondo fenomenico della rappresentazione sia una copia di quello delle idee, da cui fu prodotto, e che quindi la percezione prodotta dall'oggetto fenomenico sia l'immagine del concetto prodotto in noi dall'idea. Questa simiglianza tra l'idea creatrice ed il fenomeno da lei prodotto non gli permette soltanto di spiegare l'armonia tra i due mondi, ma anche di riconoscere l'importanza della perce-

zione, la quale se veniva ridotta ad una pura opinione soggettiva e perdeva ogni valore per il filosofo, nella vita comune continuava sempre ad essere la guida principale. Egli difatti malgrado il suo razionalismo assoluto non toglie ogni valore ed ogni efficacia alla percezione, ma, partendo dal fatto che l'anima, nel venire in questa vita e nell'unirsi al corpo, perdette la memoria della vita anteriore, e soltanto conservò una traccia latente delle idee, ivi conosciute, riconosce nella percezione del fenomeno, che è l'immagine sensibile dell'idea, quella che sveglia colla sua simiglianza il ricordo delle cognizioni acquisite nell'altra vita, e ci permette di giungere al concetto, cioè al vero sapere delle idee.

In questo modo tentò Platone di giustificare e di fondare la sua dottrina, ma se con ciò riuscì a superare gli errori e le difficoltà, in cui erano caduti i suoi predecessori, ed a formare un sistema completo, non si può certo dire che abbia ottenuto una giusta e valida teoria. Egli tenta, è vero, di dare il perchè di ogni cosa e togliere la difficoltà nelle proprie dottrine, ma per riuscire a ciò non porta l'appoggio di fatti sicuri ed indubitabili, ma dà sempre nuove teorie basate soltanto sulla sua fantasia e sul suo ingegno poetico, e crede così con creazioni mitiche, fantastiche ed immaginarie, prive di ogni possibile verifica, di riuscire a provare ed a difendere le sue teorie. Per provare difatti che l'anima da sè liberata dal corpo riesce al vero sapere, egli, invece di citare fatti reali, che provino l'esistenza nell'uomo di una funzione conoscitiva superiore, libera da ogni influenza corporea perturbatrice e produttrice di errori, e che mostrino l'esistenza di concetti innati, e senza cercare di esaminare le varie teorie, con cui si possono spiegare questi concetti, crea le teorie della preesistenza delle anime e dell'anamnesi, le quali non possono mai sperare di venir verificate, e non sono che un parto della sua feconda fantasia, e quindi non possono pretendere a validità alcuna.

Questa creazione di miti poetici e di teorie fantastiche, che egli sostituisce ai fatti come sostegno delle sue dottrine, non proviene esclusivamente dal suo carattere poetico e mitico, ma è una necessaria conseguenza della sua dottrina fondamentale delle idee. Egli partì dal concettualismo socratico, il quale distingue la percezione, che ci dà opinione, ed il concetto che ci dà sapere, e cercò di trovare la ragione di questa differenza, che egli accentuò e portò sino alla completa opposizione; invece

però di cercarla nella natura diversa delle due specie di cognizioni e nell'elaborazione, che il pensiero opera sui dati sensibili per riuscire al concetto, egli la volle trovare nella essenziale diversità del loro oggetto. Perciò al fenomeno della percezione contrappose l'idea del concetto, e mentre ritenne il primo come un'immagine soggettiva ed una parvenza, fece della seconda il vero essere, la vera essenza delle cose. Quivi sta il suo primo errore, da cui derivano tutti gli altri; egli à difatti supposta e non dimostrata l'esistenza delle idee, giacchè, ammesso anche che percezione e concetto sieno del tutto opposti, questa differenza la poteva spiegare limitandosi alla sua ammissione che sieno due funzioni diverse, una cioè corporea, l'altra puramente psichica, senza ricorrere alla diversità dell'oggetto, potendo benissimo uno e lo stesso oggetto dare due prodotti diversi, quando è colto da due differenti funzioni. Dell'esistenza delle idee nè la esperienza, nè la speculazione può offrire prova alcuna, essa rimane una gratuita affermazione, e si trova anzi in aperta contraddizione coi fatti dell'esperienza, i quali non solo non vengono esplicitati da essa, ma sarebbero incompatibili con essa, se egli arbitrariamente non li facesse poi creazioni ed immagini della idea.

Posta così senza prova l'esistenza delle idee e fatto di queste un mondo superiore intelligibile, per spiegare la loro conoscenza da parte dell'anima egli è costretto a ricorrere ai miti, alle creazioni della sua fantasia, e supporre queste come fatti reali. Difatti ammessa l'esistenza delle idee e la loro natura sopra-sensibile e la loro cognizione per mezzo del concetto, per spiegare la possibilità della loro conoscenza, non si può ricorrere nè all'esperienza, nè all'innatismo assoluto, giacchè nel primo caso sarebbe tolta la differenza tra percezione e concetto, e nel secondo si dovrebbe ammettere questo sapere come attuale in tutti, il che non è, e non si potrebbe riconoscere alcuna relazione tra il mondo sensibile e quello delle idee. Perciò per spiegare il possesso virtuale innato e indipendente dall'esperienza del vero sapere delle idee e conciliar quelle col metodo dialettico, per cui mezzo soltanto si riesce a questo sapere, cioè al concetto, non rimane altro mezzo che ricorrere alla preesistenza delle anime, alla anamnesi ed all'oscurarsi nell'uomo del sapere delle idee in seguito alla sua vita corporea e sensibile, e ritenere queste ipotesi come fatti reali, essendo esse conseguenze necessarie dell'esistenza e della cognizione delle idee. Così la dottrina di Platone partita da una supposizione indimostrabile, per sostenere ed

esplicare questa è costretta a creare nuove supposizioni fantastiche ed a prenderle per fatti reali, cadendo così nel fantastico e nel mitico e togliendo ogni valore alle sue spiegazioni. La teorica della conoscenza che egli ci dà, non può quindi pretendere di essere valida, essa difatti non attribuisce la vera natura al conoscere, che sdoppia in due forme del tutto opposte ed irreconciliabili; suppone senz'altro che il sapere verte sul vero essere e l'opinione sull'apparire, e malgrado la sua critica della percezione, sta ferma al dogmatismo ed al realismo primitivo, che soltanto trasporta dal mondo sensibile ad uno intelligibile supposto come base e fondamento reale di quello. Noi possiamo adunque concludere che Platone lungi dal darci una dottrina critica sulla conoscenza e lungi dall'essere riuscito a farci conoscere esattamente la natura ed il valore di questa, non fece altro che costruire una teoria gnoseologica interamente subordinata alle sue costruzioni metafisiche, alle quali doveva servire di base e di giustificazione.

4. — L'opposizione assoluta notata da Platone tra la percezione ed il concetto, urtava troppo contro l'esperienza, base di ogni scienza e di ogni conoscenza empirica, perchè fosse possibile di mantenerla così recisa, sicchè era necessario, se non di toglierla, almeno di attenuarla e di dare un valore conoscitivo, per quanto limitato, alla percezione. Questa correzione fu fatta anche dagli stessi discepoli ed immediati successori di Platone, come da Speusippo e da Senocrate. Il primo dice difatti che delle cose sensibili è criterio la sensazione, delle intelligibili la ragione, e che la prima è partecipe della verità di queste ¹⁾; ed il secondo ammette tre generi di cose: le sensibili, le intelligibili e le opinabili, di cui le prime stanno al di qua del cielo ed anno come criterio la sensazione, che è vera, le seconde stanno al di là ed anno come criterio la scienza, che dà un sapere fermo, stabile e vero, e le terze stanno nel cielo, sono un misto delle prime e delle seconde, ed anno per criterio la opinione, che è ora vera, ora falsa ²⁾.

Quegli però che cercò di ridare qualche valore alla percezione si fu Aristotele, il quale tentò di fondere nel suo sistema

¹⁾ SEXTI *Adv. math.* VII. 145.

²⁾ *Ib.*, VII. 147-9.

i due elementi opposti, l'empirico cioè ed il razionale, e tolse alle idee la loro esistenza isolata in un mondo soprasensibile, non ammettendo l'essenza universale che in quanto si realizza nella cosa individuale. Malgrado questa sua parziale e limitata tendenza empirico-realista egli rimane sempre fermo al concettualismo socratico, e distingue pure la percezione dalla scienza. La prima difatti, egli dice, va sul singolo ¹⁾, e non ci dà l'universale e il valido per tutti, per cui non ci dà un vero sapere ²⁾; la seconda invece comprende l'universale, à per oggetto questo ed il necessario ³⁾, giacchè l'universale è ciò che è contenuto in tutti ed anche nella loro essenza e quindi è contenuto in essi necessariamente ⁴⁾, sicchè la scienza è il vero sapere ⁵⁾, il quale si à soltanto quando si conosce la causa ⁶⁾, mentre non verte mai sul mutabile e su ciò che non appartiene all'essenza della cosa ⁷⁾. Fra queste due pone l'opinione, la quale à per oggetto ciò che si può comportare altrimenti, ciò che è vero, ma non è necessario ⁸⁾, essa può essere poi sì vera che falsa ⁹⁾, mentre la percezione e la scienza sono sempre vere ¹⁰⁾.

Come distingue i due prodotti, distingue anche le due funzioni, percezione cioè e pensiero ¹¹⁾; la prima difatti è una specie di movimento ¹²⁾, un venir mosso, un patire, un mutamento portato nel percipiente dal percipito ¹³⁾, essa coglie per mezzo dell'organo la forma percepibile senza la materia, sicchè al percipiente non si comunica l'oggetto, ma il di lui effetto ¹⁴⁾. Il secondo invece è senza patire, è una ricettività per la forma ¹⁵⁾, ed è ciò per cui mezzo l'anima pensa e concepisce,

1) ARISTOTELIS, *De anima*. II. 5.

2) *Analitica posterior*, I. 31.

3) *De anima*, II. 5. *Anal. post.*, I. 33. *Ethica Nichomachea*, VI. 6.

4) *Anal. post.*, I. 4, 6.

5) *Anal. post.*, I. 31.

6) *Anal. post.*, I. 2.

7) *Anal. post.*, I. 8, 30.

8) *Anal. post.*, I. 33.

9) *Ib.*, II. 19.

10) *Metaph.*, IV. 5, IX. 10.

11) *De anima*, III. 3.

12) *Ib.*, III. 7.

13) *Ib.*, II. 5.

14) *Ib.*, II. 12.

15) *Ib.*, III. 4.

produce la scienza ¹⁾, e conosce i sommi principii e concetti ²⁾, non è unita al corpo, è il luogo delle forme ed esiste come facoltà e non come realtà prima del pensare, esistendo il pensato soltanto in facoltà non in realtà, sicchè si comporta come un libro, in cui ancora non fu scritto ³⁾. Essa è formata così che in parte tutto diviene, in parte opera tutto, e quindi viene distinta in due: nella passiva e nella attiva, la prima è passeggera e senza essa non può aver luogo il pensiero, la seconda invece è separata, non mescolata a nulla, senza soffrire, immortale ed eterna, e sola realtà ⁴⁾.

Malgrado questa diversità ambedue le funzioni: percettiva e cogitativa, concordano nel cogliere la forma, essendo ambedue forme; difatti il sapere è eguale al saputo, la percezione al percepito, e il percipiente ed il sapiente dell'anima è lo stesso in facoltà col percepibile e conoscibile, la qual cosa non può essere delle cose stesse, chè non sono nell'anima, ma della loro forma, sicchè il senso è la forma del percepibile e la ragione è la forma delle forme ⁵⁾. Quest'ultima designazione spetta più specialmente alla ragione attiva, la quale, agendo sulla passiva, cangia in attualità le cognizioni potenziali, sicchè questa sola è un libro, che scrive da se stesso, quando pensa, mentre la passiva è scritta dagli oggetti, e con ciò egli ammette una facoltà superiore di pensiero preesistente alla vita e pronta dall'eternità. In mezzo a due termini opposti della percezione e del pensiero, e diversa da ambedue è la rappresentazione, la quale è quella per cui mezzo sorgono in noi immagini; essa è un movimento, che parte dal senso attivo, come il percepire, ma avviene invece soltanto quando l'oggetto non è presente ⁶⁾.

Malgrado che in seguito a queste opposizioni egli neghi che tutto ciò che appare sia verità e che tutto sia opinione, giacchè altrimenti si convertirebbero tutte le cose in relazioni, malgrado

1) *Anal. post.*, I. 33.

2) *Ib.*, II. 19. *Et. Nich.*, VI. 6, 11.

3) *De anima*, III. 4.

4) *Ib.*, III. 5. La parola *nous poieticòs* non si trova in Aristotele forse per non confonderla colla *practicòs*, ma essa è del tutto conforme al suo pensiero e si trova già in Alessandro d'Afrodisia (*De anima*, 140). Cf. ZELLER, op. cit., vol. III, pag. 570, nota 4.^a

5) *De anima*, III. 7, 8.

6) *Ib.*, III. 3.

sostenga che non si deve dire che tutto ciò che appare è, ma che è per colui, cui appare, e quando, in quanto e come appare ¹⁾, e malgrado ponga la verità e la falsità non nelle cose, ma nel pensiero, ove solo vi è congiunzione e separazione ²⁾, pure non nega ogni validità alla percezione, la quale, di ciò che è proprio ad ogni senso, è in sè sempre vera ³⁾, giacchè non è essa, ma la imaginazione quella che qui inganna ⁴⁾. Essa difatti è posta come una specie di cognizione, come cioè la cognizione del singolo e del fatto ⁵⁾, ed anzi è ritenuta da lui come la base di tutte le conoscenze, giacchè dal ricordo delle percezioni proviene l'esperienza e da questa l'arte e la scienza ⁶⁾, e perchè l'universale non si può apprendere che per via d'induzione, e questa non si à che dalla percezione ⁷⁾, senza la quale non vi può essere neppure il pensiero ⁸⁾. E in vero dalle percezioni, quando si conservano nell'anima, si formano rappresentazioni permanenti, da cui provengono concetti, e da questi, quando vertono spesso su uno e lo stesso processo, sorte l'esperienza, dalla quale deriva l'arte e la scienza, che tutte ànno origine nell'esperienza, tanto più che anche la conoscenza dei sommi principii si ricava per mezzo dell'induzione ⁹⁾.

Mentre qui trae tutta la conoscenza dell'esperienza sensibile, sostiene altrove una dottrina opposta, ed afferma che dei principii sommi non si può dare una scienza, giacchè questa si deve basare su dimostrazioni, e il sapere di quelli è indimostrabile ¹⁰⁾, per cui non essendovi altra specie di vero sapere oltre la scienza che nella mente, questa conoscerà i principii e concetti sommi ¹¹⁾, i quali devono preesistere nell'anima, se non come

1) *Metaph.*, IV. 6.

2) *De anima*, III. 3, 6.

3) *Metaph.*, IV. 5.

4) *De anima*, III. 6. *Metaph.*, IV. 6.

5) *De generatione animalium*, I. 23, 33. *Metaph.*, I. 1.

6) *Metaph.*, I. 1.

7) *Anal. post.* I. 18. *Eth. Nic.*, VI. 11.

8) *De anima*, III. 8. *De sensu*, 6. Cf. pure per la dipendenza del pensiero dall'imaginazione *De an.*, III. 7. *De memoria*, 1.

9) *Anal. post.*, II, 19.

10) *Ib.*, I. 3.

11) *Ib.*, II. 19.

realtà, almeno in potenza ¹⁾, tanto più che è essa quella che pensa realmente le cose ²⁾.

5. — Da ciò si vede come Aristotele oscilli tra le due concezioni opposte dell'empirismo e del razionalismo, che egli tenta invano di conciliare, e tra le quali egli infine si decide per la ultima. Egli non va posto difatti tra gli empirici, nè si deve farlo oppositore della dottrina fondamentale di Platone, cioè del concettualismo dialettico, giacchè se egli apprezza il valore conoscitivo della percezione, ciò si deve all'aver posta la sostanza nell'essenza singolare delle cose ³⁾, ed all'aver egli quindi ritenuto l'universale non come esistente in sè separato dalle cose, ma come esistente nelle cose singole ⁴⁾. Da ciò ne viene che l'oggetto primo della ricerca non è l'idea, ma sono le cose singole, le quali sono date dalle percezioni, e da cui deve la mente trarre l'universale in esse realizzato, per cui la cognizione comincia colla percezione, ma consiste specialmente nel concetto, giacchè unico oggetto di scienza è l'essenza concepibile delle sostanze individuali ⁵⁾.

Mentre quindi la sua giustificazione gnoseologica della sensazione proviene dalla sua dottrina metafisica, e non à nulla a che fare col sensismo, egli sta sempre fermo al razionalismo platonico e contraddice alla sua dottrina, secondo la quale si trae l'universale dal particolare col mezzo dell'induzione, col sostenere una cognizione razionale immediata e quasi innata dei principii sommi da parte del pensiero senza alcuna cooperazione della esperienza. Questa contraddizione, come ben nota lo Zeller, proviene dal fatto che, malgrado egli combatta la dottrina platonica delle idee, egli si è liberato soltanto a metà dell'ipostasi del concetto, giacchè anche per lui le forme àno una propria esistenza metafisica, e diventano, in seguito ad un prodotto logico del pensiero umano, una immagine immediata di un mondo sopranaturale, e quindi oggetto d'una intuizione intellettuale ⁶⁾.

1) *De anima*, III. 7, 8.

2) *De anima*, III. 7.

3) *Categoriae*, 5. *Metaph.*, VI. 7.

4) *Ib.*, VII. 13.

5) *Ib.*, VII. 4.

6) ZELLER, op. cit., vol. III., pag. 196.

Il razionalismo aristotelico, che risulta da questa tendenza metafisica, si mostra ancor meglio nella dottrina della mente attiva, la quale contrasta del tutto colle principali di lui dottrine ¹⁾. Malgrado egli consideri sempre forma e materia unite indissolubilmente nella sostanza individuale e quindi consideri sempre l'anima come unita al corpo, egli pone la mente attiva come una forma del tutto non partecipe dell'energia corporea, e come qualche cosa di superiore e di divino ²⁾, senza relazione, nè connessione possibile colle altre funzioni psichiche, con che ammette una facoltà superiore di pensiero preesistente alla vita e pronta dall'eternità. Questa mente non è altro che il riflesso della dottrina platonica della cognizione diretta ed intuitiva dell'essenza delle cose da parte dell'anima, ed è accolta da Aristotele per poter dare alla sola mente il vero ed assoluto sapere, che nega alla percezione, e per poter rendere questo indipendente dalle affezioni degli oggetti esteriori e dal tramite del corpo. Perciò a ben ragione il Siebeck di dire che Aristotele è in fondo sempre platonico; se ripudia la dottrina dell'anamnesi, se sostiene, che, non essendo l'universale sopra, ma nelle cose, la percezione è in sè l'universale, ritiene sempre l'indipendenza del pensiero e l'originalità del suo contenuto, giacchè quello non si produce senza la percezione, ma non per mezzo di essa, e perchè soltanto l'universale che è nella percezione porta lo spirito al pensiero, il quale consiste nel mostrare che fa la attività peculiare della mente l'universale contenuto nel dato singolo ³⁾.

Aristotele adunque rimane sempre fermo al razionalismo, e non fa altro che togliere al concettualismo ed idealismo platonico tutte quelle supposizioni fantastiche e mitiche, che Platone vi aveva poste quali basi, ma se con ciò egli riesce a togliere le creazioni poetiche, toglie pure a se stesso ogni mezzo per giustificare la sua dottrina, e deve anzi contraddirsi e cadere in una opposta, se vuole trovarsi in armonia coi fatti dell'esperienza. Per difendere il concettualismo difatti deve ricorrere alla gratuita, contraddittoria, ed ingiustificata ammissione della mente

¹⁾ Cf. ZELLER, op. cit., vol. III., pag. 573 e seg.

²⁾ *De gener. anim.*, II. 3, 27.

³⁾ SIEBECK, *Geschichte der Psychologie*, Gotha 1885, vol. II., pag. 71-2. Cf. KAMPE, *Die Erkenntnistheorie von Aristoteles*, Leipzig 1870, pag. 319.

attiva separata da ogni vincolo corporeo, mentre se invece vuol spiegare l'origine della scienza e della conoscenza sensibile ed il sorgere dei concetti e dell'esperienza deve ricorrere alla percezione, e cadere così nella dottrina sensistica, malgrado non voglia riconoscere in quella un vero sapere. Queste contraddizioni di Aristotele ci mostrano quanto poco giustificata e valida sia la dottrina razionalistica, la quale pone i concetti come qualche cosa d'indipendente dalla conoscenza sensibile, e non vuole riconoscere che anche questa contiene un sapere, per quanto diverso da quello. Questa asserzione che contrasta contro i fatti, non può trovare l'appoggio che di ipotesi infondate e di creazioni fantastiche e mitiche e deve cedere sempre dinanzi alla spiegazione opposta, colla quale soltanto tutta la nostra conoscenza ottiene il riconoscimento del suo giusto valore e della sua vera genesi.

La teorica della conoscenza si trova anche in Aristotele completamente dipendente dalla Metafisica, giacchè soltanto in seguito alla sua teoria sulla sostanza e sulla forma sorgono le sue dottrine gnoseologiche, le quali, mentre non sono che una conseguenza di quella, non hanno avuto alcuna influenza nel determinarla. Oltre che dipendente, anche poco sviluppata essa ci si mostra, giacchè non ancora riuscì a liberarsi dalla teoria primitiva dell'emanazione dell'imagini, la quale si trova anche in Aristotele, per quanto modificata. Egli spiega difatti la percezione ed il pensiero (della mente passiva) come un'affezione della forma degli oggetti su quelle funzioni psichiche, forme in se stesse, e con ciò oltre a conservare una traccia dell'emanatismo primitivo, si tiene sempre fermo alla dottrina pure primitiva, che spiega la cognizione del simile per mezzo del simile, e postula una identità di natura tra il concepire ed il concepito, e tra il percepire ed il percepito, senza la quale non crede poter dar ragione del conoscere. Con questa teoria la vera natura della conoscenza rimane del tutto sconosciuta, giacchè essa, essendo un ricevere l'oggetto, cui è identica, non si può considerare più nella sua qualità di stato di coscienza, e quindi non le si può attribuire il di lei vero valore. Che in questo modo sia impossibile di comprendere e di spiegare la conoscenza, s'accorse in parte lo stesso Aristotele, il quale non può più rimanere attaccato al materialismo primitivo, e crede di poter togliere le difficoltà colla sua dottrina della forma, che sola viene colta e ricevuta sì nel percepire che nel concepire, in seguito alla quale

dice che non si comunica l'oggetto, ma il di lui effetto. Il conoscere però nel ricevere la forma, se non riceve l'oggetto materiale sensibile, riceve sempre l'essenza vera di esso, riceve quindi la vera realtà, e questa comunica a lui se stessa e non il di lei effetto, sicchè la dottrina aristotelica perde solo l'aspetto materialistico, ma conserva sempre il carattere essenziale delle dottrine primitive, le quali si trovano ancora peggiorate dalla ipotesi gratuita della forma, come l'essenza concepibile delle cose. Da ciò dobbiamo concludere che Aristotele legato sempre allo spirito metafisico, non riuscì a dare una vera dottrina, neppure embrionale, sulla natura e sul valore della cognizione.

IV.

1. — Con Aristotele finisce il secondo periodo della filosofia greca, caratterizzato dal concettualismo dialettico, e dopo di lui comincia il terzo, il quale diversifica da quello in seguito alla preponderanza che vi acquista la trattazione dell'Etica, che conduce al subbiettivismo. Sparita la autopolitia greca, caduta la Grecia in mano dei Macedoni, ed esteso l'impero di questi a tutto l'Oriente, allora conosciuto, non rimane più traccia della vita politica libera dei greci; al nazionalismo subentra il cosmopolitismo e l'individualismo, e perciò sparisce la morale greca intimamente collegata allo stato antico, tanto più che della di lei validità si era cominciato a dubitare in seguito all'osservazione di nazioni e stirpi dotate di costumi e regole morali diverse, e quindi sorge il bisogno di ricercare una regola morale adattata alle nuove condizioni. Ciò condusse alla prevalenza dell'Etica sulle altre parti della filosofia, la quale dovette occuparsi specialmente della ricerca dei mezzi atti a togliere l'incertezza e la scontentezza, prodotte dalle nuove condizioni politiche, ed atti a raggiungere la felicità, la quale non si poteva più trovare nella vita sociale, ma nella tranquillità e nella pace della propria coscienza individuale.

Tutti i filosofi postaristotelici tendono a questo scopo, a cui tutto subordinano, malgrado vi riescano per vie diverse; così gli Stoici e gli Epicurei cercano di raggiungerlo coll'acquistare un sapere sicuro ed esatto del mondo e delle sue leggi, a cui dovea adattarsi l'individuo per acquistare la quiete del-

l'animo, mentre invece gli Scettici credono raggiungibile l'atarassia soltanto per mezzo della rinuncia del sapere. Da questo bisogno di raggiungere la quiete dell'animo per mezzo del sapere o per mezzo della rinuncia di esso, proviene la trattazione estesa ed approfondita, che essi fanno delle questioni gnoseologiche; difatti gli Stoici e gli Epicurei vogliono arrivare a quella per mezzo di un sapere sicuro, e si occupano quindi *ex professo* di un nuovo problema sulla conoscenza, che con essi sorge, quello cioè del criterio della verità; mentre gli Scettici ritengono impossibile l'atarassia colle lotte tra le diverse scuole dogmatiche, e quindi cercano di dimostrare l'impossibilità di ogni sapere oggettivo, e giungono ad uno scetticismo, il quale non è il prodotto dell'esame critico della conoscenza, ma soltanto del bisogno di raggiungere l'atarassia col ritirarsi nel proprio interno, non curando del tutto le cose esteriori.

2. — Cogli Stoici comincia la trattazione del problema sul criterio della verità, al quale essi si volsero, non solo perchè così riuscivano a trovare una salda base alla morale, ma anche perchè, non accettando il concettualismo socratico, non potevano più credere di possedere senz'altro nel concetto un vero sapere, ma dovevano ricercare quale fosse il criterio della verità, la qual ricerca era stata invece accennata da Aristotele, ma posta tra le oziose ¹⁾. Essi cercarono questo criterio, basandosi su un'analisi ed un esame della rappresentazione, la quale è un soffrire sorto nell'anima dall'azione del rappresentato, e dà notizia di sè e dell'oggetto ²⁾. Non tutti gli Stoici la compresero e spiegarono egualmente; difatti per Zenone essa è un'immagine impressa nell'animo ³⁾, Cleante parla di questa impressione come quella dell'anello nella cera, Crisippo cioè dice un assurdo e la ritiene un'alterazione ⁴⁾, altri la fanno un'impressione nella parte principale dell'anima o nell'anima come tale ⁵⁾; malgrado queste differenze però da tutta la scuola era ritenuto come un'impressione della forma nell'anima fatta dall'esistente secondo esiste ⁶⁾.

1) *Metaph.*, IV. 6.

2) *Placita philosophica*, IV. 12.

3) *DIAGENES*, op. cit., VII. 45.

4) *Ib.*, VII. 50. *SEXTI*, *Adv. math.* VII. 228, 372.

5) *Ib.*, VII. 232-3.

6) *DIAGENES*, VII. 50. *CICERONIS*, *Accademica*, II. 24, 77.

La rappresentazione viene da essi distinta in convincente (*cataleptiché*) e non convincente; la prima è quella che è esattamente segnata ed impressa nell'anima dall'esistente secondo esiste, la seconda invece è sorta dal non esistente, oppure se dall'esistente non secondo esso, e non è impressa chiaramente e distintamente ¹⁾. Alla prima solo prestavano fede, e questa tenevano per criterio della verità ²⁾, e ciò in seguito alla dichiarazione propria che à di ciò che rappresenta, ed all'assenso volontario ed alla convinzione che produce nel nostro animo ³⁾. Essi non tenevano perciò la rappresentazione come un puro prodotto del senso, ma a questo univano un giudizio della mente, ufficio della quale si era di enunciare ciò che si soffre nella rappresentazione ⁴⁾. Essi difatti dicevano che, perchè sorga la rappresentazione sensibile ci vogliono cinque cose: l'organo del senso, l'oggetto percepibile, lo spazio, il modo del processo e la mente necessaria per produrre la convinzione ⁵⁾, distinguevano l'impressione dal di fuori, che à luogo nel sito ove entra il movimento, dalla rappresentazione, che à luogo nella parte principale dell'anima ⁶⁾, e dicevano che le cose sensibili non sono direttamente vere, ma soltanto in relazione alle intelligibili corrispondenti ⁷⁾.

Malgrado ritengano necessaria la cooperazione della mente nella produzione della rappresentazione, essi si mostrano del tutto seguaci dell'empirismo e fanno derivare ogni conoscenza dal di fuori. Essi sostengono difatti che l'anima al tempo della nascita è come una *tabula rasa*, la quale viene poi scritta dalla percezione ⁸⁾, da cui deriva poi il ricordo, quando è sparito l'oggetto della percezione, mentre, quando sorgono molti ricordi della stessa specie, si ha l'esperienza, la quale è appunto

1) DIOGENIS, VII. 46. SEXTI, *Adv. math.* VII. 248. CICERONIS, *Accad.*, I. 11, 40-2.

2) DIOGENIS, VII. 46, 54. SEXTI, *Adv. math.* VII. 253, 255, 257. *Inst. Pyrr.* III. 241.

3) CICERONIS, *Accad.*, I. 11, 40. SEXTI, *Adv. math.*, VII. 150-2.

4) DIOGENIS, VII. 49.

5) SEXTI, *Adv. math.* VII. 424.

6) *Placita*, IV. 23, 1.

7) SEXTI, *Adv. math.*, VIII. 10.

8) *Placita*, IV. 11, 1.

una moltitudine di rappresentazioni di egual specie ¹⁾. Da essa derivano anche i concetti e tra questi anche le nozioni comuni, le quali si raccolgono dalle sensazioni e rappresentazioni nel 14° anno e sono senza alcuna realtà oggettiva ²⁾, essendo anche le idee platoniche puri pensieri soggettivi ³⁾. Le nozioni comuni, le quali sono l'intelligenza naturale di quelle cose che sono universalmente vere, furono tenute da Crisippo per criterio della verità ⁴⁾; esse non sono idee innate, come alcuni le ritennero giacchè le scuola stoica le fa derivare dall'esperienza, e soltanto le tiene per quei concetti, i quali per mezzo della natura della nostra mente vengono da tutti tratti egualmente dall'esperienza ⁵⁾. Essendo però in parte dipendenti e provenienti dalla natura dell'anima e quindi quasi insiti in questa, era facile col loro mezzo passare dall'empirismo al razionalismo, al quale, malgrado il loro materialismo, giunsero inconsciamente molti degli Stoici posteriori, spinti dal principio logico della Fisica e dalla difficoltà di riuscire per via sensualistica ad ammissioni valide per tutti ⁶⁾. Questa tendenza razionalistica si vede specialmente in Posidonio, il quale pose per criterio la retta ragione ⁷⁾, e combattè la ricerca induttiva ⁸⁾.

Come si vede la teorica della conoscenza degli Stoici si trova in piena contraddizione col concettualismo socratico; mentre questo è un razionalismo, essa è un empirismo, mentre esso dispregia la percezione e pone quale unico sapere il concetto proveniente dalla sola attività della mente, essa riduce il concetto ad un prodotto della percezione, e pone in questa l'origine prima di ogni sapere, e mentre quello pone l'idea come il vero essere reale, essa sostiene che l'idea è un puro pensiero soggettivo senza realtà. Nel far ciò essa non ritorna però al sensismo di Protagora, e meno ancora al suo individualismo,

1) Ib., IV. 11, 2.

2) STOBÆI, *Ecclogae*, I. 792. Nei *Placita* (IV. 11) si pone già nel 7° anno il sorgere dei concetti.

3) *Placita*, I. 10. STOBÆI, *Ecclogae*, I. 322.

4) DIOGENIS, VII. 54.

5) Cf. ZELLER, op. cit., vol. IV., pag. 75.

6) HEINZE, *Die Erkenntnistheorie der Stoiker*, Leipzig 1880, pag. 38.

7) DIOGENIS, VII. 54.

8) PHILODEMUS, *De signis*.

giacchè fa risaltare la partecipazione della mente nella produzione della rappresentazione e mostra come il pensiero, elaborando i dati sensibili, riesca a nozioni comuni eguali in tutti. Così essa riuscì a liberare la dottrina empirica dal sensismo assoluto e dall'individualismo, cui era stato unito, e tolse le obbiezioni che contro esso aveva mosso il razionalismo, mostrando come la percezione non riusciva soltanto ad un'opinione individuale ma anche ad un sapere valido per tutti.

Se in questo modo gli Stoici riescono a giustificare l'empirismo, non riescono nel compito speciale che si erano prefissi di trovare un giusto criterio della verità, giacchè posero questo nella sola rappresentazione convincente, in quella cioè che è prodotta realmente dall'oggetto, e che porta nel nostro animo la convinzione. Nel far ciò essi caddero innanzi a tutto in una confusione e contraddizione, giacchè non si sa bene, se la forza convincente della rappresentazione provenga dall'oggetto o dalla mente; ambidue le opinioni sono contenute nella loro dottrina, malgrado sieno contraddittorie tra loro. Se la convinzione è un atto volontario della mente, allora la rappresentazione convincente non può essere il criterio della verità, giacchè questo per gli Stoici deve valere per gli oggetti, mentre invece quella è un puro nostro atto soggettivo ed arbitrario, in seguito al quale noi non terremo per vero ciò che realmente è tale, ma ciò che noi vogliamo che sia vero. Se poi invece la convinzione è prodotta dall'oggetto, come si può sapere quando la rappresentazione è prodotta da questo e quando no? Noi non abbiamo che rappresentazioni, e degli oggetti sappiamo qualche cosa soltanto da esse, e quindi ci è impossibile il dire se è un oggetto o no che le ha prodotte, tanto più che tutte le rappresentazioni, sia le percezioni che le illusioni e le allucinazioni, hanno per il soggetto, che le dà, la stessa forza convincente, e tutte crediamo prodotte dall'oggetto. Non potendosi quindi distinguere le rappresentazioni convincenti dalle non convincenti, il criterio della verità degli Stoici perde ogni valore e non riesce a darci il distintivo del vero sapere oggettivo, e di ciò s'accorsero alcuni di esso, come Crisippo e Posidonio, i quali cercarono il criterio al di là della percezione nelle nozioni comuni e nella ragione, e con ciò andarono fuori dello spirito individuale dei singoli e posero per vero non ciò che vale per l'individuo, ma ciò che vale per tutti, e trovarono questa verità nel risultato dell'elaborazione della mente, sempre la stessa, sui dati sensibili individuali.

3. — Un'opposizione al concettualismo ancora maggiore che negli Stoici si trova in Epicuro, il quale pone per criterio della verità la sensazione, giacchè, se pone anche per secondo criterio il concetto, e se i suoi successori vi aggiungono quale terzo le intuizioni rappresentative o concezioni intuitive della mente ¹⁾, anche questi due si riducono alla sensazione, la quale è l'unico vero criterio ²⁾. Questa è sempre vera, essendo immediatamente certa, anche quando è prodotta nel sonno o nel delirio ³⁾, e ciò si deve necessariamente ammettere, perchè se un senso avesse mentito una volta nella vita, non si dovrebbe mai credere a nessuno ⁴⁾, e perchè le illusioni non provengono dai sensi, i quali non ingannano mai, ma dall'opinione dell'animo che ad essi si aggiunge e da cui difficilmente si può separare ⁵⁾. Alla sensazione poi non si può neppure tentare di toglier fede, perchè allora bisognerebbe trovare qualche cosa che meriti maggior fiducia; ma ciò non si dà, giacchè una sensazione non può dir nulla contro le altre, essendo tutte di egual valore, e perchè la ragione derivando dal senso non può dir nulla contro di esso ⁶⁾.

Le sensazioni derivano dalle immagini o tenui figure che si staccano dalla superficie estrema degli oggetti, la cui forma esse conservano ⁷⁾, e quando sottentra qualche cosa d'esterno noi non solo intuiamo ma anche pensiamo queste forme ⁸⁾. I concetti difatti non sono che l'immagine generale del percepito contenuta nella memoria, sono cioè il ricordo di molte percezioni omogenee di un oggetto ⁹⁾, ed essendo essi prodotti da una cosa esistente sono sempre veri ¹⁰⁾. Al di là della sensazione e del concetto vi è l'opinione o ammissione, la quale si forma dall'impressione degli oggetti per mezzo del loro agire continuo sopra di noi,

1) DIOGENIS, X. 31.

2) CICERONIS, *De finibus*, I. 7. 22.

3) DIOGENIS, X. 31-2. SEXTI, *Adv. math.*, VII. 203, 205. VIII. 9, 63, 185.

4) CICERONIS, *Accademica*, II. 25, 79. 32, 101.

5) LUCRETII, *De rerum natura*, IV. 460-6.

6) Ib., IV. 494-7, 505-6, 528-9.

7) Ib., IV. 43-5, 103-5. DIOGENIS, X. 46. CICERONIS, *De natura deorum*, I. 39.

8) DIOGENIS, X. 49.

9) Ib., X. 33.

10) SEXTI, *Adv. math.*, VII. 203-5.

essa è sì vera che falsa; è vera se viene confermata e non oppugnata da testimonianze, è falsa invece, se viene oppugnata e non confermata ¹⁾).

Epicuro nello staccarsi del tutto dal razionalismo e nel darsi ad un completo sensismo, ritornò alle teorie primitive sulla conoscenza, la cui insostenibilità e la cui invalidità noi abbiamo diggià mostrato. Egli non accettò niuna delle correzioni apportate all'empirismo dagli Stoici, e per ciò ammise la sensazione, come il criterio della verità e come la fonte della conoscenza, e spiegò il sorgere di essa col mezzo della dottrina infantile dell'incursione ed emanazione delle immagini dei corpi. Che con questa dottrina non potesse riuscire ad una vera teoria della conoscenza, si scorge facilmente, giacchè la vera natura del conoscere non viene minimamente compresa nè spiegata coll'ammettere che la sensazione ed il pensiero non facciano altro che ricevere le tenui immagini che partono dal corpo. Questa spiegazione grossolanamente materialistica misconosce la natura del conoscere, che non è altro che uno stato di coscienza, e perciò non può neppure comprendere nei suoi veri termini la questione del valore della cognizione, tanto più che in seguito alla sua ammissione è spinta necessariamente ad un dogmatismo assoluto, che contrasta colla nostra esperienza. Questa ci mostra difatti come la sensazione non possa essere il criterio della verità, giacchè abbiamo nel sogno, nell'illusione, nell'allucinazione, nella pazzia delle sensazioni che prendiamo per oggettive e per vere, mentre esse non sono tali in realtà e non sono riconosciute come tali dagli altri. Si può ben dire che la sensazione è sempre vera e certa, ma questa verità e questa certezza non valgono che per il singolo soggetto senziente, non per gli altri individui che dello stesso oggetto possono avere differenti sensazioni, e questa relatività e soggettività del sentire ci impedisce di riconoscere questo come il criterio della verità oggettiva eguale per tutti. Noi possiamo quindi concludere che l'Epicureismo, lungi dall'aver fatto progredire la teoria della conoscenza, la fece ritornare a quel dogmatismo materialistico, che deriva dalle tendenze e dalle idee infantili dell'uomo primitivo.

4. — In reciso contrasto alla gnoseologia stoica ed epicurea sorge lo Scetticismo, il quale per riuscire alla atarassia, resa

¹⁾ Ib., VII. 210-3, VIII. 9. DIOGENIS, X. 34.

impossibile dalle lotte tra le diverse scuole dogmatiche, cerca di distruggere le asserzioni e le dottrine di quelle due scuole e di mostrare l'impossibilità del sapere. In questa via entrò per primo Pirrone, il quale afferma che nè la cognizione sensibile, nè la razionale ci dà un vero e sicuro sapere ¹⁾, giacchè la prima ci dà le cose come appaiono, la seconda si basa sull'abitudine e sulla tradizione ²⁾. Da ciò egli concluse che non possiamo nè credere, nè sostenere nulla sulla struttura delle cose, potendo esser vero anche tutto l'opposto di ciò che a noi sembra vero ³⁾, ed ammise come criterio il fenomeno, il quale è vero per noi, malgrado non sia quale si crede ⁴⁾.

In questa tendenza fu seguito da Timone, il quale pure pose qual criterio il fenomeno ⁵⁾, e disse che si deve astenersi da ogni determinazione ed approvazione, giacchè ogni proposizione è dalla sua ragioni egualmente che la sua opposta, il quale argomento non si deve applicare al solo dogmatismo, ma anche allo scetticismo stesso ⁶⁾. Ciò lo dovrebbe condurre ad un nichilismo assoluto, non potendosi affermare nulla di nulla; egli però rimane fermo al fenomeno, il quale non può esser dubitato, come viene dubitato l'essere ⁷⁾.

Questo Scetticismo fu seguito dalla Media Accademia sorta con Arcesilao, la cui dottrina à tanta affinità con quella di Pirrone, che si può quasi ritenere per una sola disciplina ⁸⁾. Egli difatti si basò sugli antichi filosofi, pei quali i sensi sono limitati, lo spirito debole, la vita corta e la verità nel fondo, e da ciò concluse che tutto è opinione e nulla è conoscibile ⁹⁾, non pose alcun criterio ¹⁰⁾, ritenne false tutte le cose che appaiono ai sensi ¹¹⁾, e disse che non possiamo sapere nulla, nep-

1) ARISTOCLES, ap. EUSEBII, *Præparationem evangelicam*, XIV. 18, 2.

2) DIOGENIS, IX. 61, 105.

3) ARISTOCLES, l. c.

4) DIOGENIS, IX. 104, 106.

5) Ib., IX. 105.

6) Ib., IX. 74, 76.

7) Ib., IX. 105.

8) SEXTI, *Inst. Pyrr.*, I. 33. 232.

9) CICERONIS, *Accad.*, I. 12, 44-5.

10) SEXTI, *Adv. math.*, VII. 150.

11) CICERONIS, *De natura deorum*, I. 25, 70.

pure che non sappiamo nulla ¹⁾). Egli combatte specialmente la dottrina Stoica della rappresentazione convincente, la quale non può, secondo lui, essere il criterio della verità, perchè non è quella che giudica tra la scienza e l'opinione, e perchè una rappresentazione falsa può avere per noi la stessa forza persuasiva della vera ²⁾). Mentre così nega ogni criterio ed ogni sapere, egli non vuol distruggere l'agire, ma per l'esigenza della vita pratica accetta quale criterio la probabilità ³⁾).

Questa dottrina fu portata a pieno sviluppo da Carneade ⁴⁾, il quale combattè non solo gli Stoici, ma tutti i filosofi, e mostrò l'impossibilità della scienza in generale ⁵⁾). Egli sostiene che non vi è alcun criterio assoluto della verità, nè la sensazione, nè la ragione, nè la rappresentazione, e se ve ne fosse uno, questo non potrebbe stare senza l'affezione dell'anima, la quale nasce dalla evidenza proveniente dall'oggetto. E in vero l'essere animato per mezzo della facoltà sensitiva coglie sè e gli oggetti esteriori, il che può fare il senso, soltanto quando si muta, e quando è affetto dall'incursione delle cose convincenti, la quale affezione è la rappresentazione, che deve indicare se stessa e l'oggetto, che à prodotto il cangiamento. Non potendo essa far sempre ciò, si danno rappresentazioni vere e false, che non si possono distinguere, e quindi essa non può esser il criterio, come non è lo può essere il senso, che a lei conduce, e la ragione, che da lei deriva ⁶⁾). Nel sostenere così che nulla può venir conosciuto, percepito e compreso, egli si basa su quattro ragioni: 1. vi sono alcune rappresentazioni false; 2. queste non possono venir percepite; 3. non essendovi alcuna differenza tra le rappresentazioni, non può essere che alcune possano venir percepite altre no; 4. non vi è alcuna rappresentazione vera proveniente dal senso, cui non si possa opporre un'altra che non si può distinguere da quella, non potendosi percepire la differenza ⁷⁾).

Questo suo scetticismo assoluto lo mantiene soltanto per il conoscere, ma non l'estende all'agire, ove egli ammette quale

1) CICERONIS. *Accad.*, I. 12, 45.

2) Ib., II. 13, 40, 78. SEXTI, *Adv. math.*, VII. 153-4.

3) Ib., VII. 158.

4) CICERONIS, *Accad.*, II. 6, 16.

5) SEXTI, *Adv. math.*, VII. 159.

6) SEXTI, *Adv. math.*, VII. 160-5.

7) CICERONIS, *Accad.*, II. 26, 83. Cf. II. 13, 40-1.

criterio la rappresentazione che sembra esser vera, cioè la probabile ¹⁾, e dove pone tre gradi di probabilità, dei quali il primo sta nelle rappresentazioni per se sole probabili, il secondo in quelle probabili, che non sono in contrasto, quando sono messe in relazione colle altre, e il terzo nelle probabili, che non si trovano in contrasto e che sono confermate sotto tutti gli aspetti ²⁾.

Questo antico scetticismo, come ben si vede, riesce teoreticamente ad un nichilismo assoluto, giacchè preoccupato di raggiungere la tanto necessaria quiete dell'animo, crede di potervi riuscire soltanto col togliere l'uomo dalle lotte filosofiche e dalla conoscenza del mondo esteriore e col fare che si astenga da ogni giudizio su questo. Perciò egli non riconosce alcun sapere, alcuna verità, neppure quella contenuta nelle sue proprie affermazioni, e soltanto per l'agire pone qual criterio la probabilità ed il fenomeno, cui però non riconosce alcun valore teoretico. L'antico scetticismo non riuscì perciò a nessun risultato gnosologico, nè fece progredire nessuna parte della teorica della conoscenza, egli non fece che distruggere e criticare, senza ricostruire, nè giustificare alcuna nuova teoria.

5. — Lo Scetticismo fu rinnovato più tardi da Enesidemo, il quale pose la filosofia scettica quale la via per riuscire a quella di Eraclito ³⁾. Egli cominciò pure a combattere le vecchie dottrine dogmatiche, ed insegnò anzi 8 tropi, per cui mezzo si può dimostrare fallace ogni dimostrazione dogmatica dei filosofi ⁴⁾, e poi sostenne che nulla si può dare di vero, perchè, se vi è qualche cosa di vero, essa è o sensibile, o intelligibile, o l'una e l'altro insieme, mentre il senso e l'intelletto, nè separati, nè uniti, non possono darci nulla di vero ⁵⁾. Egli conferma questa dottrina coi dieci tropi, i quali dimostrano la relatività e la soggettività della nostra conoscenza, facendo vedere come essa vari: 1. secondo la differenza tra gli esseri viventi; 2. secondo la differenza tra gli uomini; 3. secondo la diversa disposizione degli organi

1) SEXTI, *Adv. math.* VII. 174. CICERONIS, *Accad.*, II. 31, 99.

2) *Ib.*, VII. 166.

3) SEXTI, *Inst. Pyrr.*, I. 29, 210.

4) *Ib.*, I. 17, 180 e seg.

5) SEXTI, *Adv. math.*, VIII. 40.

del senso; 4. secondo l'ambiente diverso; 5. secondo la posizione, distanza e luogo del soggetto; 6. secondo la mescolanza delle cose; 7. secondo il rapporto di grandezza delle cose; 8. in seguito alla relatività; 9. secondo i spessi o rari incontri, e 10. secondo la condotta, i costumi, le credenze, le leggi degli uomini e secondo le dottrine filosofiche ¹⁾).

Con questi dieci tropi egli riesce ad un importante risultato gnoseologico, quale si è l'affermazione della relatività della conoscenza, in seguito alla quale viene distrutto ogni dogmatismo e viene riconosciuto il valore esatto del conoscere. In seguito a quei tropi noi non possiamo più dire che la conoscenza ci manifesti le cose come sono in sè, nè che abbia quindi un valore assoluto, ma dobbiamo riconoscere, che essa à valore relativo e soggettivo, benchè non individuale, e ci manifesta soltanto i fenomeni, cioè le cose, come appaiono a noi. Non si può più quindi parlare di una verità assoluta quale la congruenza tra il pensiero e le cose in sè, nè si può più oltre ricercare un criterio di essa; ma unica verità è per noi la fenomenica, cioè la correlazione tra le nostre percezioni e pensieri ed i fenomeni, sicchè il fenomeno per i nuovi scettici non è più soltanto il criterio pratico, ma anche il criterio teoretico della verità, il quale non è da essi combattuto che in quanto viene preso dai dogmatici in un senso assoluto noumenico. Questo importantissimo risultato, cui pervenne Enesidemo, malgrado sia riconosciuto dagli Scettici greci posteriori, fu lungi dal venir compreso ed apprezzato in tutta la sua estensione; esso servì solo a dare una base solida all'atarassia, e fu ben presto per molti secoli dimenticato fino al sorgere della filosofia critica, dovuto alle ricerche di Locke, Hume e Kant.

Le dottrine di Enesidemo che furono a noi tramandate non ce lo mostrano sempre fermo alla dottrina scettica, giacchè egli seguendo Eraclito arriva a proposizioni diverse da quella; queste proposizioni però si possono sempre conciliare col suo fenomenismo, ed anzi confermano che egli, discostandosi dai vecchi scettici, formulò questa nuova dottrina. Egli difatti, riguardo alla verità, fece una distinzione tra quei fenomeni, che appaiono a tutti in modo eguale, e quelli che appaiono in modo speciale

¹⁾ SEXTI, *Inst. Pyrr.*, I. 14, 36-8. Che questi tropi sieno suoi lo affermano Sesto (*Adv. math.* VII. 345) e Diogene (IX. 79).

ai singoli, i primi si devono chiamar veri, i secondi falsi ¹⁾. Questa distinzione, se contrasta collo scetticismo assoluto, è sempre in armonia col fenomenismo, il quale riconosce quale verità non la rappresentazione del singolo individuo, ma la rappresentazione che è comune a tutti ed è eguale in tutti, ed anzi egli qui distrugge la confusione che si era spesso fatta tra il soggettivismo e l'individualismo e mostra come il fenomenismo, benchè riconosca la soggettività della conoscenza, non includa il valore puramente individuale di essa.

Mentre questa distinzione conferma il suo relativismo, da altre sue dottrine sembrerebbe, che si sia realmente discostato da questo, giacchè, seguendo sempre Eraclito, sostiene delle proposizioni dogmatiche sul tempo ²⁾, sulla mente e sull'essenza ³⁾. Queste, prese nel loro significato verbale, contrastano realmente col fenomenismo, il quale non ammette che si possa dare alcuna dottrina sull'essenza delle cose, e questa contraddizione fu fatta anche notare dagli scettici posteriori, che tolsero quelle proposizioni dalla dottrina scettica. Malgrado però che i successori di Enesidemo facciano menzione di questa contraddizione, parve impossibile ai recenti storici della filosofia, che uno spirito critico così acuto e sottile possa esser caduto in simile errore, e cercarono perciò di giustificarlo in due modi, o attribuendo la contraddizione ai suoi espositori, o togliendola del tutto. Al primo mezzo si attenne lo Zeller, il quale riconosce la completa opposizione, ma la attribuisce a Sesto Empirico ed ai giovani scettici e non ad Enesidemo, il quale, ricercando storicamente gli antecedenti della sua dottrina, citò quelle proposizioni di Eraclito, ma non le fece sue, mentre invece i suoi successori le diedero come sue ⁴⁾. Questa spiegazione è combattuta ben a ragione dal Natorp, il quale dice essere impossibile che Sesto abbia commesso un tale errore in tanti luoghi; per ciò egli ritiene che quelle proposizioni sieno realmente di Enesidemo, e cerca di togliere la contraddizione, mostrando come esse non devono venir intese in un senso dogmatico, ma in uno fenomenico, il quale fu disconosciuto dai suoi successori in seguito al significato dogmatico

1) SEXTI, *Adv. math.*, VIII. 8.

2) Ib. X. 216. *Inst. Pyrr.*, III. 138.

3) SEXTI, *Adv. math.*, VII. 349. IX. 339. TERTULIANI, *De anima*, cap. 9, 14, 15.

4) ZELLER, op. cit., vol. V., pag. 367.

delle parole ¹⁾. In ciò egli à pienamente ragione, giacchè anche il fenomenalista ammettendo la verità nel fenomeno, non respinge ogni conoscenza ed ogni ricerca empirica, nè ogni spiegazione dei fatti dell'esperienza; anch'egli ricerca, osserva, esperimenta e cerca le leggi ed i fattori dei fatti, soltanto in questo modo crede di aver descritte ed esplicate le cose come appaiono a noi e non come sono in sè. Egli dà così alle sue proposizioni un significato fenomenico del tutto opposto al noumenico, ma dovendo esprimersi colle parole usate da tutti gli uomini ed essendo queste state formate in conformità al dogmatismo e realismo volgare dell'uomo primitivo, le di lui proposizioni vengono spesso prese alla lettera in un senso dogmatico, dal quale tanto difficilmente si può liberare la mente umana. Per ciò le proposizioni fenomeniche di Enesidemo, in seguito alle parole, colle quali erano formulate, vennero prese in un senso dogmatico, e ciò potè succedere allora con tanta maggior facilità, che la dottrina fenomenalista era appena abbozzata, e delineata soltanto nel suo principio fondamentale, e quindi non poteva venir ben compresa dai suoi contemporanei e successori dominati interamente dal dogmatismo assoluto. Che Enesidemo abbia sostenuto quelle dottrine ed abbia loro dato un significato fenomenico, mentre dagli altri furono prese in un senso dogmatico, a noi non deve recare meraviglia, giacchè vediamo avverarsi un fatto simile nella filosofia contemporanea. Quivi difatti scorgiamo il fenomenalismo intimamente congiunto con una rinnovazione e trasformazione della dottrina d'Eraclito, quale si è l'Evoluzionismo; vediamo questa metafisica scientifica tentare di esprimere le leggi e le cause della origine e dello sviluppo delle cose, e dare a queste teorie metafisiche un significato puramente fenomenico ed una validità non per le cose in sè, ma per gli oggetti, che appaiono a noi. Malgrado però che esso insista nel far risaltare questo significato, questo viene molto spesso disconosciuto, e molti, basandosi sui termini che essa usa e prendendoli nel senso del realismo dogmatico, credono che quelle dottrine valgano per le cose in sè e spieghino l'essenza intima ed i fattori reali di tutte le cose, e con ciò confondono l'Evoluzionismo critico, col Materialismo e col Meccanismo dogmatico.

1) NATORP, op. cit., pag. 90 e seg., 95-8, 115-7.

Il Natorp nel togliere quella contraddizione in Enesidemo e nell'interpretare la sua dottrina lo fa cadere in un'altra contraddizione ancor maggiore, giacchè egli ammette nella di lui teoria un elemento razionalistico nel *logos* posto come base e garanzia dei fenomeni. Questi, egli dice, non garantiscono altro che appaiono, e con ciò si suppone una legge razionale che decide della verità delle cose in sè, conforme alla quale non sono trovati i fenomeni; inoltre fenomeno e *logos* devono coincidere ed essere conformi tra loro, se si vuol avere la verità, che è cercata anche da Enesidemo ¹⁾.

Questa dottrina che il Natorp vuol attribuire al filosofo scettico, non risulta direttamente e chiaramente dalle notizie che Sesto ci dà di lui, e non è neppure necessariamente implicata nel fenomenalismo. È vero che questo al di là del fenomeno deve ammettere una cosa in sè, ma perciò non à alcun bisogno di una intuizione razionale del noumeno, non essendo questo mai conosciuto da noi, ma soltanto posto necessariamente come base e fondamento del fenomeno. Enesidemo quindi non può ammettere la dottrina del *logos*, la quale nei passi riportati da Sesto non si trova neppure in quel significato, e difatti i suoi tropi rendono impossibile ogni verità razionale estesa alle cose in sè, ed i fenomeni non àno bisogno di basarsi sulla ragione, ma garantiscono a noi da loro stessi la verità, il che è confermato dal passo, ove dice che, quando porta la ragione contro i fenomeni, non fa per mostrare questi ingannatrici, ma quella ²⁾.

G. — Lo scetticismo continuò anche dopo Enesidemo e trovò nuovi fautori, ma perdette del tutto, pei di lui immediati successori, il carattere fenomenico, che questi gli aveva dato, e ritornò alla concezione negativa e distruggitrice dei di lui predecessori. Così Agrippa pose cinque nuovi tropi, i quali sono: 1. della contraddizione; 2. del progresso all'infinito; 3. della relatività; 4. del presupposto; e 5. del circolo vizioso ³⁾; col mezzo dei quali si riusciva a provare fallace e priva di valore ogni proposizione e dimostrazione, e si combattevano così tutte le dottrine dogmatiche. Mentre questi si limitava al compito ne-

1) NATORP, op. cit., pag. 273-5, 283-4.

2) SEPTI, *Ist. Pyrr.*, I. 10, 20.

3) *Ib.*, I. 15, 164. DIOGENIS, IX. 88.

gativo di distruggere le dottrine degli altri, Favorino ritornava al primitivo scetticismo assoluto e sosteneva che non si dà alcun sapere sicuro, dandosi di ogni proposizione eguali ragioni sì prò che contro ¹⁾.

La dottrina di Enesidemo rivisse con Sesto Empirico, il quale riassunse e sviluppò lo scetticismo dei suoi predecessori, combattendo le dottrine dogmatiche e mostrando come non si possa dare un criterio della verità assoluta. Per riuscire in questo intento, egli à cura di provare con i tropi la relatività della conoscenza, la quale è il risultato di essi ed il tropo principale e generalissimo ²⁾. Egli fa vedere difatti come in seguito alla differenza tra gli esseri viventi non cadano sotto i sensi le stesse immagini dello stesso oggetto ³⁾, come, non potendosi dare la preferenza nè con dimostrazioni, nè senza ad una percezione sull'altra, non si potrà decidersi tra le differenti percezioni sorte secondo i diversi modi di comportarsi ⁴⁾, come, non potendosi procedere all'infinito colla dimostrazione, non si possa preferire una rappresentazione all'altra ⁵⁾, come in seguito alla mescolanza tra le cose la percezione non colga la cosa, come è in sè, il che non fa neppure il pensiero, il quale mescola alla sua volta i dati della percezione ⁶⁾, e come, essendo tutte le cose in relazione, non si possa dire come sono formate le cose nella loro propria natura ⁷⁾.

Necessaria conseguenza di ciò si è ritenere l'assenso e sospendere il giudizio ⁸⁾, per mezzo della quale sospensione si riesce alla atarassia ⁹⁾, che segue quella come l'ombra il corpo ¹⁰⁾. E in vero l'uomo non può giudicare nè colla percezione, nè col pensiero solo, nè coll'unione di ambidue ¹¹⁾, giacchè non si può

1) GALENI, *De opt. doct.*, I. 40.

2) SEXTI, *Inst. Pyrr.*, I. 14, 39.

3) *Ib.*, I. 14, 40.

4) *Ib.*, I. 14, 117.

5) *Ib.*, I. 14, 122.

6) *Ib.*, I. 14, 127-8.

7) *Ib.*, I. 14, 140.

8) *Ib.*, I. 11, 31. I. 14, 78, 89, 99, 117, 123, 128, 129, 135, 140, 144, 163.

9) *Ib.*, I. 4, 8, 6, 12, 12, 25.

10) *Ib.*, I. 12, 29.

11) *Ib.*, II. 6, 48.

decidere se la percezione à vuote sensazioni o può concepire qualche cosa; egli non à poi alcun criterio per distinguere la percezione vera dalla falsa, e non può giudicare coi sensi il substrato esteriore ¹⁾. In seguito poi ai contrasti, che vi sono tra i filosofi, non si può decidere se vi è un pensiero o no, ammesso anche che vi sia, esso non può giudicare le cose, essendo in dubbio persino sulla sua natura ed origine, e se anche potesse giudicare, non sapremo come lo dovrebbe fare, essendo sempre il giudizio nei singoli individui ²⁾. Neppure i due uniti possono giudicare, perchè il pensiero è sempre guidato dalla percezione, ed è perciò costretto ad ammettere cose contraddittorie, sicchè o bisognerebbe tenersi ad ogni percezione e pensiero, ed allora si cade in contraddizione, oppure si dovrebbe scegliere, ma su ciò non si à alcun criterio, e quindi noi non sapremo mai con qual mezzo giudicare le cose ³⁾.

La conclusione di questa ricerca critica e di questa sospensione del giudizio si è il fenomenismo, giacchè la rappresentazione è ottenuta per mezzo dei sensi, i quali non possono concepire il substrato esteriore, ma soltanto i nostri stati ⁴⁾, ed il pensiero, dipendendo dalla percezione, riesce allo stesso risultato ⁵⁾. Perciò egli tiene per criterio ciò che appare ai sensi nella percezione, senza curarsi degli oggetti esistenti al di fuori, e dubita che il substrato del fenomeno sia come appare, per cui dubita dell'oggetto apparente ⁶⁾, il quale è a noi ignoto, potendo esser esso, come causa, diverso dalla rappresentazione, che è suo effetto ⁷⁾.

Per convalidare la sua dottrina egli si volge a lungo a combattere l'esistenza di un criterio della verità. Ognuno che crede aver trovato il vero, egli dice, lo à trovato o per affermazione o per dimostrazione; per affermazione non può averlo trovato, perchè vi sono affermazioni contrarie ed ognuna à egual valore dell'altra, per dimostrazione neppure, perchè, per averne

1) *Ib.*, II. 6, 48, 53, 55.

2) *Ib.*, II. 6, 57, 59, 62.

3) *Ib.*, II. 6, 63-4, 69.

4) *Ib.*, II. 7, 72. *Adv. math.*, VII. 345, 357.

5) *Inst. Pyrr.*, I. 14, 99. *Adv. math.*, VII. 353.

6) *Inst.*, I. 7, 15, 10, 19, 11, 22, 28, 208.

7) *Adv. math.*, VII. 367-8, 383.

una sicura e vera, si dovrebbe già possedere un criterio, mentre si va in cerca di questo, per cui non si può trovare alcuna regola del vero e del falso ¹⁾. Se l'uomo poi trova il vero, lo può fare per mezzo del senso, o del pensiero solo, oppure per mezzo dei due uniti, ma con nessuno di questi tre mezzi lo si può trovare. E in vero non lo si trova coi sensi, giacchè essi sono privi di ragione e non possono che ricevere le impressioni di quelle cose che cadono sotto la rappresentazione, per cui ci possono soltanto apprendere le qualità sensibili delle cose; di più essi dissentono tra loro, e ciò che è in dissenso non può essere la regola del vero, ma abbisogna di un criterio, il quale non può venir dato che dalla memoria e dal pensiero, ma questi non possono riuscire in ciò, tanto più che essendovi più pensieri discrepanti tra loro, essi abbisognano di un altro criterio. Questo non può stare neppure nel senso e nel pensiero uniti, perchè il senso non dà la cosa al pensiero, ma comunica soltanto la sua affezione, e se questa viene ricevuta dal pensiero, allora questo è un senso ed è privo di ragione, e non può conoscere le cose esterne, che sono diverse dalle affezioni ²⁾. Il criterio non può consistere poi nella rappresentazione, giacchè, se essa è una impressione, l'ultima venuta oscurerà tutte le prime e così toglierà la memoria; se è un'alterazione, ogni nuova muterà le altre ³⁾. Essa non potrà poi mai conoscere le cose esterne, che sono la di lei causa, giacchè l'effetto è diverso dalla causa ⁴⁾, e non si potrà tenere per criterio neppure quando è convincente, giacchè questa non à alcun criterio che la distingua dalle false e non convincenti ⁵⁾.

Mentre fin qui Sesto non fa che riprodurre e riassumere gli argomenti dei suoi predecessori, egli imprende poi una critica nuova ed originale del concetto di causa. È impossibile, egli dice, di concepire la causa, se non si conosce l'effetto come di lei effetto, giacchè soltanto dopo questa conoscenza la si conosce come causa, e ciò non possiamo concepire, se non concepiamo la causa come causa dell'effetto, giacchè allora soltanto

1) *Adv. math.*, VII. 315-6.

2) *Ib.*, VII. 343-358.

3) *Ib.*, VII. 373-74, 377.

4) *Ib.*, VII. 383.

5) *Ib.*, VII. 415.

noi sappiamo che questo è tale. Dovendo noi quindi per rappresentarci la causa, conoscere l'effetto e viceversa, non sapremo con quale dei due giudicare, cadremo in un circolo, e non potremo dire se si dà una causa di qualche cosa, giacchè per sostenere ciò o si dovrebbero trovare delle ragioni all'infinito, oppure si dovrebbe ammettere come già dimostrato ciò che si vuole dimostrare. La causa poi produce l'effetto, o finchè è e rimane causa, oppure quando non lo è; ma quando non è non può essere neppur causa, e quando è, deve aver esistito prima o poi per produrre l'effetto; la causa però essendo tale soltanto in relazione all'effetto, non può esistere prima di questo, sicchè, quando è causa, non può produrre l'effetto, e quando non è, non produce nulla, e quindi non si dà una causa non potendo questa esistere senza agire. La causa poi dovrebbe coesistere, precedere o seguire l'effetto; seguire non può, perchè ciò sarebbe ridicolo, dovendo la causa produttrice essere anteriore al prodotto, precedere non può neppure, perchè è causa soltanto in relazione all'effetto, e coesistere può ancor meno, perchè essendo essa efficiente, l'effetto deve divenire per opera di qualche cosa diggià esistente. Da tutto ciò egli conclude che non si può pensare assolutamente la causa ¹⁾.

Come si vede da questa esposizione, Sesto Empirico non fece fare nessun passo innanzi alla teorica della conoscenza; egli si limitò a riassumere i risultati, cui pervennero gli Scettici, e ad accentuare il fenomenalismo di Enesidemo. Questo però, se gli permette di respingere ogni conoscenza sul substrato esteriore delle cose, ed a combattere le dottrine dogmatiche, non viene da lui riconosciuto in tutta la sua importanza gnoseologica, nè nelle sue attinenze colle altre dottrine filosofiche. Questo risultato della ricerca sulla conoscenza a lui non serve ad altro che a rafforzare la critica delle dottrine dogmatiche, e a condurlo a sostenere l'impossibilità di un sapere certo e sicuro, in seguito alla quale l'uomo può riuscire alla sospensione di ogni giudizio ed alla atarassia. Il compito etico di raggiungere la quiete dell'animo, chiudendosi nel proprio interno e non occupandosi delle cose esteriori inconoscibili, è ciò che spinge Sesto come gli altri scettici alla critica del dogmatismo ed al fenomenalismo, il quale diversifica sia nello scopo, che nell'im-

1) *Inst. Pyrr.*, III. 320-8. *Adv. math.*, IX. 195-329.

portanza, sia nell'estensione, che nel significato dal Criticismo moderno. Questo stesso carattere della sua dottrina si manifesta anche nella Critica, che egli muove al concetto di causa; egli non tratta qui nè dell'origine, nè del valore del principio di causalità, ma mostra soltanto come sia insostenibile la concezione dogmatica della causa e come essa non riesca a dare una spiegazione valida del modo di produzione dell'effetto e della relazione tra causa ed effetto. Questa sua critica non viene perciò ad estendere i confini del Fenomenalismo, nè a precisarne il significato, ma è il solo compito di distruggere ogni dogmatismo e con esso ogni sapere assoluto, e di confermare così la sospensione del giudizio e l'atarassia.

7. — La scuola platonica che colla Media Accademia aveva accolto il Pirronismo, ritornò colla Nuova Accademia al Dogmatismo, ed anzi combattè le dottrine scettiche. Questo cangiamento fu opera di Filone di Larissa, il quale mantiene sempre la tendenza pratica della filosofia, ma crede che la felicità e la tranquillità dell'animo, lungi dal potersi ottenere colla negazione del sapere, si possa raggiungere soltanto con un sapere certo e sicuro ¹⁾. Egli perciò sostiene che lo Scetticismo è giusto soltanto contro gli Stoici, giacchè soltanto per chi ammette la rappresentazione convincente sono le cose inconcepibili, mentre in vece esse non sono tali per natura ²⁾; ed in seguito a ciò combatte la dottrina stoica ³⁾, in vece della quale ammette che vi è qualche cosa di intuitivo, di perpiscuo, che è impresso nell'anima e nella mente, benchè non si possa percepire e comprendere ⁴⁾. In questa sua tendenza di combattere lo Scetticismo fu seguito da Antioco, il quale dice che, dovendosi sapere ed insegnare soltanto il vero, gli Accademi scettici dovevano almeno tener per vera la loro proposizione e non dubitare di essa ⁵⁾, mentre in vece se si toglieva fede alla percezione ed alla adesione si rendeva impossibile ogni agire nella vita ⁶⁾. Egli oppugna poi

1) STOBÆI, *Ecclogæ*, II. 40 e seg.

2) SEXTI, *Inst. Pyrr.*, I. 33, 235.

3) CICERONIS, *Accademicæ*, II. 6, 18.

4) *Ib.*, II. 10, 34.

5) *Ib.*, II. 9, 29.

6) *Ib.*, II. 12, 39.

gli argomenti scettici tratti dalle illusioni dei sensi ¹⁾, e mostra, che quando gli Scettici dicono che non si può distinguere una percezione vera da una falsa, cadono in una contraddizione, perchè se si ammette che vi sono percezioni vere e false, si afferma già che vi è una differenza tra loro ²⁾.

La Nuova Accademia, come si vede, non si occupò quasi nulla della teorica della conoscenza, tutta dedita alla tendenza pratica, che sempre più andava accentuandosi, cercò soltanto di combattere lo Scetticismo ed affermò la esistenza di un vero sapere, senza occuparsi di risolvere nessuno dei molti e complicati problemi già trattati sull'origine, natura e valore del conoscere.

Questa tendenza antiscettica della Nuova Accademia fu seguita anche dall'Eccleticismo, e specialmente da Cicerone e da Galeno. Il primo, malgrado in parte aderisca allo Scetticismo della Media Accademia, non toglie la possibilità e la validità del sapere, giacchè per la necessità della vita pratica dà maggior forza alla probabilità ed in seguito a ciò riconosce il valore della percezione e del pensiero. Egli difatti dice che, se non si seguono le cose probabili e non si assente ad esse, si toglie la vita ³⁾, la quale è tolta anche se si nega la possibilità della cognizione ⁴⁾, e se non si presta fede alla percezione ed alla adesione ⁵⁾. Perciò sostiene che gli argomenti scettici non valgono contro le rappresentazioni probabili, contro le quali non si può dir nulla ⁶⁾, e che le risposte dei sensi sono chiare e certe, giacchè essi danno la piena verità, quando sono sani e forti, e quanto è stato tolto ogni impedimento ⁷⁾. Egli si basa quindi sulla sensazione, ma al di là di essa trova un altro criterio e fondamento più sicuro della verità nella coscienza immediata, cioè nella certezza interna data dal sapere innato ⁸⁾, e questo gli serve di base principale delle sue argomentazioni e dimostrazioni.

1) Ib., II. 16, 49.

2) Ib., II. 13, 40. 14, 44.

3) CICERONIS, *Accad.*, II. 31, 99.

4) Ib., II. 10, 31.

5) Ib., II. 12, 39.

6) Ib., II. 31, 99.

7) Ib., II. 7, 19.

8) *De finibus*, V. 21, 59.

Una simile dottrina troviamo anche in Galeno, il quale distingue il sensibile conosciuto coi sensi, le cui illusioni si possono evitare e correggere, ed il soprasensibile colto dall'intelletto, ed a quello riconosce una forza di convinzione immediata, a questo invece il possesso di verità innate garantite dal consenso generale. Come criterio della verità egli pone poi per ciò che è chiaro da per sè la certezza immediata, e perciò che è in sè oscuro la congruenza con quella ¹⁾. In questo modo l'Eccletticismo cercò di superare lo Scetticismo col trovare nella certezza immediata un fondamento sicuro del sapere e della verità, ma non diede una trattazione ampia e profonda dei problemi gnoseologici, nè fece progredire la teorica della conoscenza, giacchè non tentò nè di giustificare la posizione di quel criterio, nè di dare le ragioni che facevano della certezza immediata il criterio della verità.

V.

1. — Verso il principio dell'era volgare successe nel mondo antico un cangiamento radicale nello spirito e nelle idee della nazione greca, ancora maggiore di quello che ebbe luogo in seguito al cadere della libertà e dell'autonomia delle città greche, ed alla costituzione dei nuovi stati greco-orientali prodotti dalla conquista macedone. La conquista romana estesa dall'Oriente all'Occidente a quasi tutto il mondo allora conosciuto, diede luogo ad una unione e mescolanza di genti e nazioni le più disparate ed opposte, e dotate di idee, sentimenti e costumi diversi, le quali non potevano venir completamente dominate e fuse dal popolo greco-romano, ma reagivano contro di esso col loro gran numero, imponendo i propri usi e le proprie idee ai dominatori. Questi vedevano trasformarsi la loro natura primitiva e si sentivano sempre più mancare la loro individualità, quanto più estesa a razze diverse era la loro dominazione, e questa loro decadenza, verso la quale andavano sempre maggiormente incontro, ed alla quale, essi, minima minoranza, non potevano in alcun modo resistere, produceva uno sconforto ed un avvili-

¹⁾ GALENI, *De optima doctrina* 4. *De optima secta* 2, 1. *De Hippocrate et Platone* IX. 7.

mento straordinario, e faceva presentire la loro prossima caduta. Questo scoraggiamento prodotto dalle condizioni politiche e sociali di allora, non si poteva più nè togliere, nè diminuire col mezzo delle dottrine etiche della filosofia, come s'era fatto dopo caduta la libertà greca; il male era troppo grande, le cause naturali che conducevano alla caduta del mondo greco-romano ed allo sparire del carattere greco, erano troppo potenti, perchè l'individuo potesse resistervi e perchè potesse coll'atarassia e l'apatia riacquistare la tranquillità dell'animo. Non potendo lottare da sè solo, egli doveva cedere alla forza predominante e perire, oppure doveva cercare di raggiungere la quiete dell'animo, tanto a lui necessaria, coll'adattarsi all'ambiente, e coll'accettare le idee dei popoli da lui vinti e specialmente quelle degli Orientali, coi quali aveva avuto più forte, più intimo e più lungo contatto. Questi, appena si rifecero vivi dopo la conquista, reagirono contro i conquistatori e cercarono di estendere il loro modo di pensare ed i loro usi, favoriti in ciò dal desiderio di novità che era nei greci stessi, ed in questo modo riuscirono a far conoscere presso gli Elleni lo spirito mistico desideroso del soprannaturale e del meraviglioso, da cui essi erano dominati. Questa tendenza al misticismo ed al soprannaturalismo prese salda radice nello spirito greco e si diffuse sempre più, giacchè in essa cercarono i greci quel rimedio allo sconforto, da cui erano presi, e da cui non potevano venir liberati dalle loro dottrine etiche. Per raggiungere la tranquillità d'animo e la felicità, essi invocarono un aiuto soprannaturale; come uomini naturali non si sentirono abbastanza forti per riuscire in quell'intento e perciò ricorsero all'aiuto divino; non parve loro più bello e buono il mondo presente, ricorsero quindi ad un al di là, sconosciuto dalla religione greca, ma svelato dai misteri orientali ¹⁾.

2. — Questo bisogno di ricorrere al soprannaturale non esercitò la sua influenza soltanto nell'estensione dei culti orientali, ma fe' sentire la sua azione anche sulla filosofia, la quale perdè quell'indipendenza, che aveva conservato verso la religione, e divenne una Teosofia. Questo cangiamento nel carat-

1) Cf. ZIEGLER, *Geschichte der Ethik*, vol. I., Bonn 1882, pag. 247-8. HAVET, *Le christianisme et ses origines*, Paris, 1880-4, vol. II., pag. 77, 148 e passim.

tere della filosofia doveva alla sua volta modificare totalmente la ricerca gnoseologica, giacchè il mezzo principale per riuscire alla conoscenza ed alla verità, non stava più nel sapere, ma nella fede, e non si badava più al valore ed al criterio della conoscenza sensibile e razionale delle cose terrene, ma si cercava specialmente di mostrare l'esistenza di un'intuizione immediata, assolutamente certa delle verità soprannaturali, e di abbassare la cognizione sensibile.

Uniformandosi a questa tendenza tra i Neopitagorici Archita distingue quattro specie di cognizioni: 1. la ragione che è la conoscenza per il soprasensibile; 2. la mente che serve per la cognizione mediata dello spirito; 3. l'opinione, che è la cognizione mediata delle cose sensibili, e 4. la percezione che è la cognizione immediata di queste. Egli pone poi la ragione per criterio delle cose soprasensibili, e la percezione per criterio delle sensibili ¹⁾.

Questa distinzione tra la cognizione soprasensibile e la sensibile fu accentuata e sviluppata dal Neoplatonismo sorto con Plotino, il quale tratta a lungo di ambedue. Per lui la sensazione è la percezione nell'anima delle cose sensibili; nella quale questa è conscia delle qualità e specchia la loro immagine, per cui non può rimanere in se stessa. Perciò non basta vi sia qualche cosa d'esterno e l'anima, ma vi è bisogno di un terzo, che soffra e riceva la forma, e quindi le sensazioni hanno bisogno anche dell'organo corporeo, il quale è o tutto il corpo, o una parte speciale destinata a tale scopo, sicchè la sensazione, che è dell'anima, si fa nel corpo e per mezzo del corpo ²⁾. In seguito a ciò all'anima, finchè vive sola non spetta la sensazione, ma questa invece le è data, quando è unita al corpo ³⁾, mentre essa senza il corpo vive nel mondo intelligibile ⁴⁾, e come la mente non ha bisogno d'istrumento corporeo ⁵⁾. Nell'anima però non sorge la immagine della cosa sensibile, nè essa riceve l'impressione dell'immagine, come la cera quella della figura, nè la memoria serba permanentemente l'immagine impressa ⁶⁾, e perciò la sensazione non è una passività, ma un'attività intorno alle

1) *Placita*, I. 3, 19. *STOBAEI, Eclogae*, I. 722, 784.

2) *PLOTINIS, Enneades*, IV. 4, 23.

3) *Ib.*, IV. 4, 24.

4) *Ib.*, V. 5, 1.

5) *Ib.*, IV. 3, 19. V. 1, 10.

6) *Ib.*, IV. 6, 1.

cose sensibili ¹⁾, ed essa non conosce la cosa stessa, ma la di lei imagine, sicchè à soltanto opinione e non verità ²⁾.

L'anima così per mezzo della facoltà senziente conosce le cose esterne nelle loro imagini; essa à poi la virtù di pensare sui fantasmi del senso congiungendoli e dividendoli, à ricordo e reminiscenza, ed adatta alle vecchie figure le nuove avvenienti ³⁾. Al di là di questo pensiero discursivo, vi è l'intelletto (*nous*), il quale è separato da noi, è nostro re, ad esso noi sempre tendiamo ⁴⁾, e conosce le cose intelligibili, e con ciò l'ente primo, essendo l'intelletto, l'intelligibile e l'ente primo una e la stessa cosa ⁵⁾. Esso è converso nella sua propria natura, e rimane in sè senza esser mai spinto ad altra azione od affetto, conosce se stesso quale esso sia e come se stesso ⁶⁾, ed in tale stato pensa l'Uno, Dio ⁷⁾, di cui è l'immagine ⁸⁾, conosce tutte le cose vere, nulla dimentica, è la verità e la sede delle cose ⁹⁾, dà vera scienza e non opinione; giacchè scevro di errori conduce l'anima nel campo della verità ¹⁰⁾, è superiore ed anteriore in esistenza all'anima, e pensa sempre in atto perpetuo tutti gli enti come la sua essenza, fuori della quale non vi è alcun ente ¹¹⁾.

Al di là di questa forza che l'intelletto à di volgersi su se stesso, ve ne à un'altra, la quale consiste nell'intuizione diretta di Dio, prodotta dalla tendenza di assimilarsi a lui ¹²⁾, alla quale si è spinti, perchè noi dobbiamo spingersi a lui come al bene, che è l'ultimo ed il supremo nell'ordine delle cose e al di là del quale nulla si dà ¹³⁾, e perchè il sommo atto dell'intelletto è intento al bene stesso dell'Universo ¹⁴⁾. A quest'ultimo grado

1) Ib., IV. 6, 2.

2) Ib., IV. 5, 1.

3) Ib., V. 3, 2.

4) Ib., V. 3, 3.

5) Ib., V. 3, 1. 3, 5.

6) Ib., V. 3, 5. 3, 6.

7) Ib., V. 3, 7.

8) Ib., V. 1, 7.

9) Ib., V. 5, 2.

10) Ib., I. 3, 4.

11) Ib., V. 9, 4 e 5.

12) Ib., VII. 7, 35.

13) Ib., VI. 7, 25.

14) Ib., VI. 7, 30.

della cognizione, cioè all'estasi, si giunge, quando l'intelletto è puro e libero da ogni affezione sensibile e contempla il purissimo ente ¹⁾, quando trascende la scienza, che tratta dei molti ²⁾, e quando l'anima segregata da tutte le cose esterne si volge entro alle intime ³⁾.

3. — Queste dottrine di Plotino furono accolte anche dagli altri seguaci del Neoplatonismo e specialmente da Porfirio e da Proclo. Il primo sostiene che in noi vi sono tre facoltà di conoscere: sensazione, rappresentazione ed intelletto; colle due prime si contemplan le cose esteriori ricevendo la loro imagine, il terzo invece è raccolto in se stesso e contempla le cose intellettuali ⁴⁾. L'origine di tutte e tre queste cognizioni sta nell'anima, la quale contiene la ragione di tutte le cose, sia che essa operi secondo quelle che vi sono entrate da qualche cosa d'esterno, sia che si volga a quelle che sono entro di essa; nel primo caso manda le sensazioni alle cose esteriori, nel secondo si occupa delle cose intelligibili, sicchè nè la sensazione, nè il pensiero sono fuori di lei ⁵⁾. Malgrado questa identità di origine vi è però in essi una differenza, giacchè nè la sensazione, nè il sensibile si possono comprendere da sè, l'intelligibile invece, che non cade mai sotto il senso, viene pensato dall'intelletto, il quale, pensando se stesso, è qualche cosa d'intelligibile, è quindi sì intelligibile che intelligente ⁶⁾. L'intelletto oltre che dall'entrare dell'anima in se stesso, può venir prodotto anche dalla azione dell'intelligenza (*Nous*) divina, ma in questo modo non vi viene portato nessun nuovo contenuto ⁷⁾, per cui egli ammette sempre che tutto il sapere, sì il sensibile che l'intelligibile, sia innato nell'uomo.

Proclo invece partendo dal principio che il simile non può essere conosciuto che dal simile, sostiene che il pensiero umano non può conoscere Dio, ma che questo deve venir conosciuto

1) Ib., VI, 9, 3.

2) Ib., VI, 9, 4.

3) Ib., VI, 9, 7.

4) PORPHYRII, *Sententiae*, § 15.

5) Ib., § 17.

6) Ib., § 44.

7) PORPHYRII, *Ad Marcellam*, cap. 29.

da un organo speciale, cioè dal divino, che vi è nell'uomo, e questo organo è l'essenza una dell'uomo, cioè la pura coscienza di sé¹⁾. Egli ammette quindi che il sensibile è conosciuto dal senso, lo scibile della scienza, l'intelligibile dall'intelletto e l'Uno dall'essenza una dell'anima²⁾.

Come si scorge da quanto abbiamo detto, il Neoplatonismo ritornò alla dottrina gnoseologica di Platone che sviluppa ed amplia ed a cui aggiunge, in seguito alla Teosofia, un organo speciale per la conoscenza di Dio. Egli pone difatti il conoscere come innato dell'anima, e fa derivare dall'essenza e natura di essa il sapere razionale non solo, ma anche la cognizione sensibile, giacchè questa pure deriva dall'attività dell'anima, la quale in questa è legata al corpo. In essa è anche situato l'organo per il soprasensibile, il quale sta nella di lei essenza divina, che conosce se stessa nella sua propria natura e quindi conosce Dio. Questa dottrina è troppo schiava della teologia e troppo legata ai presupposti metempirici, perchè possa riuscire a dare un'esatta teoria sulla conoscenza. Essa pone nell'essenza una e divina dell'anima, quando è liberata da ogni affezione sensibile e corporea, la conoscenza immediata di se stesso e quindi del vero e sommo essere, a cui è simile; ma nè di questa essenza dell'anima, nè della di lei funzione conoscitiva così trascendente non possiamo dare alcuna prova, se pure non prendiamo le allucinazioni ed il delirio dell'estasi, per intuizioni vere dell'essere sommo. Ciò può ammettere soltanto chi si basa sulla credenza più cieca per riuscire ad una conoscenza di ciò che trascende ogni nostro conoscere, ma chi fa ciò distrugge ogni dottrina della cognizione non solo, ma anche ogni sapere, sopra del quale pone la fede, il cui organo particolare va cercando ad ogni costo nell'anima, malgrado che questa non ci mostri alcuna traccia di esso.

Come è infondata la pretesa del Neoplatonismo di trovare in noi un organo per il soprannaturale, altrettanto sbagliata è la sua teoria sulla conoscenza delle cose di questo mondo. Egli, basandosi sulla sua Metafisica, accetta un innatismo completo, che contrasta contro tutto ciò che noi sappiamo dell'origine

1) PROCLI, *In theologiam Platonis*, I. 3. In *Alcibiadem commentarium*, III. 105.

2) PROCLI, *De providentia*, cap. 24.

del conoscere, e che non si può giustificare con nessun fatto e con nessun ragionamento, ma soltanto ricorrendo alle fantasie mitiche e poetiche di Platone. Per quanto la nostra mente contribuisca e molto alla produzione della nostra conoscenza, per quanto questa sia un nostro stato di coscienza, che suppone preesistente la funzione sintetica dell'appercezione, e per quanto l'uomo civilizzato contenga in sè latenti molte disposizioni al conoscere, non possiamo mai dire che la cognizione si possa trarre dalla nostra mente, giacchè essa à un altro fattore, importantissimo ed indispensabile, nell'affezione degli oggetti esteriori, senza la quale non vi à nè percezione pria, nè poi concetti. Il Neoplatonismo che non bada a ciò costruisce una erronea teoria sull'origine della conoscenza, e questa in seguito alla sua teoria metafisica sull'essenza dell'anima, lo conduce ad un dogmatismo assoluto, giacchè ritiene che noi possiamo cogliere l'essenza delle cose e persino la somma ed unica essenza di esse, colla quale asserzione ritorna alla dottrina primitiva, e non tiene calcolo degli sforzi critici fatti dalla filosofia.

VI.

1. — Giunti alla fine della nostra esposizione, noi possiamo riassumere brevemente la storia della teorica della conoscenza nella filosofia greca. Noi abbiamo visto come il dogmatismo primitivo e lo studio del mondo esteriore ostacolassero la formazione della gnoseologia, la quale deve la sua origine ai risultati dello spirito metafisico della filosofia greca. Sorte le teorie metafisiche sull'origine prima delle cose, le quali trovavansi in opposizione coi dati sensibili, i filosofi dovettero per giustificare quelle combattere il valore di questi, e ciò fecero gli Eleati ed i nuovi filosofi naturalisti, i quali mostrarono che non la percezione, ma il pensiero, la ragione, ci dà il vero essere. Questa critica della sensazione condusse al relativismo ed al soggettivismo di Protagora, allorchè egli non riconobbe altra fonte del conoscere che quella, e contro questa dottrina sorse per naturale reazione il concettualismo socratico, che riconobbe nella percezione una semplice opinione individuale, ma ripose il vero sapere nel concetto. Questa concezione fu sviluppata da Platone, il quale la basò sulle dottrine della preesistenza

delle anime e della anamnesi, e fu mitigata da Aristotele, il quale cerca di conciliarla coll' empirismo, dando valore alla percezione, il che non toglie però che egli rimanga sempre fermo al razionalismo platonico.

Nelle scuole postaristoteliche la questione capitale della gnoseologia diviene quella del criterio della verità, in seguito ai legami che questa à col còmpito etico della filosofia. Quivi gli Stoici si oppongono al concettualismo col nominalismo e l' empirismo, e questa opposizione cresce con Epicuro, in seguito al suo sensismo. Mentre queste due scuole rimangono ferme al dogmatismo, in contrasto ad esse sorge lo Scetticismo, che nega la possibilità del sapere e riesce al Nichilismo assoluto, il quale viene corretto dal Fenomenalismo di Enesidemo, e combattuto dal dogmatismo della Nuova Accademia e dell' Ecletticismo. In seguito alla reazione del mondo orientale sul mondo greco-romano prossimo alla caduta, sorge la Teosofia, la quale ritorna all' innatismo platonico, a cui unisce la dottrina della conoscenza immediata di Dio da parte dell' essenza pura dell' anima.

2. — Riassunta così la Storia della gnoseologia antica, possiamo riepilogare l' esame del valore delle sue dottrine. Noi abbiamo visto come la teorica della conoscenza in Grecia non potesse riuscire a validi ed importanti risultati, perchè essa non fu mai studiata *ex professo* e indipendentemente, ma rimase sempre dipendente e limitata dalle teorie metafisiche ed etiche. Così la gnoseologica degli Eleati e dei nuovi filosofi naturalisti si restringe alla critica della sensazione, ma anche qui non riesce ad alcun valido risultato, perchè le teorie che espone sull' origine e valore del percepire sono il riflesso del materialismo primitivo, mentre poi segue ciecamente il dogmatismo primitivo nel sostenere il valore assoluto della conoscenza razionale. Egualmente a nessun risultato riesce la Sofistica, giacchè essa dominata dalle condizioni politico-sociali del suo tempo, esagera il relativismo ed il soggettivismo del conoscere sino all' individualismo, il quale riduce ogni conoscenza a pura opinione personale, e così lungi dal darci una dottrina gnoseologica riesce alla distruzione del sapere.

Anche la scuola socratica non riesce a validi risultati nei suoi studi gnoseologici, giacchè ammette il dogmatismo primitivo, che restringe al concetto, oppone recisamente percezione e pensiero, e per provare le sue dottrine si basa su ipotesi, non solo

non dimostrate, ma indimostrabili. Tali difatti sono le creazioni fantastiche e mitiche di Platone, quali la teoria della preesistenza delle anime e dell'anamnesi, e tale si è pure l'ammissione della ragione attiva posta da Aristotele, il quale, malgrado la sua giustificazione del valore della percezione, non riesce ad una valida teoria della conoscenza, giacchè unisce all'innatismo un avanzo dell'emanatismo primitivo. Lo stesso risultato ebbero pure gli sforzi degli Stoici e degli Epicurei; i primi difatti, malgrado abbiano data una giusta correzione dell'empirismo col riconoscere la partecipazione della mente nella produzione della sensazione, ed abbiano a ragione combattuto il concettualismo, non riescono nel compito speciale, che si erano prefissi, di trovare il criterio della verità, il quale ancor meno fu trovato dagli Epicurei, che ritornarono al dogmatismo e al materialismo primitivo.

Neppure allo scetticismo si può riconoscere il merito di aver data una valida teorica della conoscenza, giacchè egli riuscì ad un Nichilismo assoluto. Solo la dottrina di Enesidemo à una grande importanza gnoseologica, affermando essa la relatività del conoscere, ma questo principio non fu riconosciuto nella sua estensione e nella sua importanza, ma soltanto servì di base all'atarassia. La Teosofia poi non fece che portare all'esagerazione l'innatismo e razionalismo platonico coll'ammettere una conoscenza immediata di Dio, e riuscì così a dare una dottrina priva di ogni fondamento e destituita di ogni prova.

3. — La filosofia greca, come si vede, non solo non potè riuscire a formare nè una completa nè una esatta teorica della conoscenza, e non riuscì nè a rendere questa indipendente dalle concezioni metafisiche ed etiche, nè a riconoscere la di lei importanza, ma in generale non riuscì neppure ad ottenere una chiara concezione parziale nè della natura, nè dell'origine, nè del valore del conoscere. Essa difatti non potè comprendere cosa fosse il conoscere, giacchè il dogmatismo ed il materialismo dell'uomo primitivo dominarono quasi sempre in essa, persino nelle teorie che più sembrerebbero opposte a quelle tendenze primitive. Il materialismo condusse all'emanatismo, ed in seguito a questo si ritenne il conoscere come il ricevere nell'anima delle tenui immagini delle cose, e questa teoria primitiva rimase a lungo e si trova anche in Aristotele, il quale sostituisce soltanto all'immagine materiale la forma immateriale, che nella co-

noscenza viene sempre ricevuta dall'anima. In seguito a questa dottrina riuscì impossibile di comprendere la vera natura del conoscere come uno stato di coscienza prodotto dall'affezione degli oggetti, e a questa comprensione non pervennero neppure le scuole razionalistiche, le quali, mentre ammisero questa teoria per spiegare il percepire, trassero il vero sapere dall'anima. E in vero, se si ammette che la vera cognizione è innata nell'anima, e per spiegare questo innatismo si ricorre alla preesistenza dell'anima, non si riesce a spiegare quale sia la natura del conoscere, giacchè si deve ricorrere ad un emanatismo delle idee ricevute nella vita anteriore dall'anima; e se si spiega lo innatismo coll'ammettere l'identità di natura tra l'anima ed il vero essere, allora neppure non si comprende il conoscere, giacchè lo si confonde e lo si identifica coll'essere.

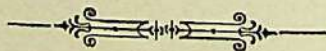
Come generalmente non si ottenne una chiara ed adeguata concezione della natura del conoscere, non se ne ottenne neppure una sulla origine, giacchè quivi quasi tutte le scuole sostennero o un innatismo o un sensismo assoluto, malgrado che ambedue le dottrine sieno incomplete e contrastino contro i fatti, i quali ci mostrano che nè dalla sola attività della mente nè dalla sola affezione dei sensi deriva tutta la nostra cognizione.

L'unica dottrina che si discosta da queste due teorie esclusive e che riesce a fonderle in una che spiega abbastanza bene i fatti, si è quella degli Stoici, i quali respinsero l'innatismo ed accettarono l'empirismo, ma modificarono questo col riconoscere che la percezione non è una pura affezione dell'oggetto sui sensi, ma involge un'attività della mente, sicchè riconobbero che per avere una conoscenza sia nella forma di percezione che di concetto, oltre la sensazione vi è bisogno della partecipazione dell'intelletto.

Non essendo riuscita la filosofia greca in generale a comprendere esattamente la natura e l'origine della cognizione, era ben naturale che non riuscisse neppure a comprenderne il vero valore, giacchè la soluzione di questa questione è interamente dipendente da quella delle altre due. Essa difatti stette ferma quasi sempre ad un dogmatismo assoluto che la portò a sostenere che il conoscere, ristretto alla percezione o al concetto, ci dà la vera natura delle cose, e che vi è identità tra conoscente e conosciuto. Questa dottrina fu oppugnata soltanto dallo Scetticismo, il quale però, lungi dal riuscire ad una chiara ed esatta

concezione gnoseologica, pervenne al Nichilismo assoluto, che distrugge ogni conoscenza, non riconoscendole alcun valore.

Mentre così la filosofia greca in generale non riuscì a spiegare il valore del conoscere, vi è in essa una teoria isolata che vi riuscì, e questa si è il fenomenalismo di Enesidemo, il quale con ciò pervenne anche ad una concezione adeguata della natura della cognizione. Esso difatti vide come il conoscere non fosse adeguato all'essere, ma come invece fosse un atto del soggetto conoscente e fosse relativo ad esso, sicchè noi non conosciamo che le nostre rappresentazioni, cioè i fenomeni, e mai il substrato di esse, cioè le cose in sè, e il conoscere quindi non è un ricevere l'oggetto, ma un effetto *sui generis* prodotto dall'affezione di esso. Questa dottrina però si trova del tutto isolata e non fu riconosciuta nella sua importanza e nella sua estensione, ma servì soltanto ad uno scopo pratico, sicchè, malgrado le giuste concezioni degli Stoici e di Enesidemo, possiamo concludere che la filosofia greca in generale non riuscì nè a dare un importante e valido contributo alla formazione della gnoseologia, nè a spiegare la natura, l'origine ed il valore della conoscenza.



INDICE



I. — Introduzione

1. - Importanza e posizione diversa della gnoseologia nella filosofia antica e moderna	Pag. 3
2. - Cause di questa differenza	» 4
3. - Cause che fecero sorgere lo studio della conoscenza nella filosofia greca	» 6

II. — La teorica della conoscenza nella filosofia presocratica

1. - Pitagorici ed Eleati	» 7
2. - Eraclito ed Empedocle	» 9
3. - Democrito	» 12
4. - Anassagora, Clidemo e Diogene	» 14
5. - Caratteristica ed esame della gnoseologia dei nuovi filosofi naturalisti	» 15
6. - La Sofistica	» 17

III. — La teorica della conoscenza nella filosofia socratica

1. - Socrate e le scuole socratiche minori.	» 20
2. - Platone	» 22
3. - Esame della teorica della conoscenza di Platone	» 25
4. - Aristotele	» 29
5. - Esame della gnoseologia aristotelica	» 33

IV. — La teorica della conoscenza nelle filosofie dogmatiche e scettiche postaristoteliche

1. - La filosofia postaristotelica	» 36
2. - Gli Stoici	» 37
3. - Epicuro	» 41
4. - Lo Scetticismo. Pirrone, Carneade, Media Accademia	» 42
5. - Enesidemo	» 45
6. - Agrippa, Favorino, Sesto Empirico	» 49
7. - La Nuova Accademia e l'Eccletticismo	» 54

V. — La teorica della conoscenza nella teosofia

1. - La Teosofia	» 56
2. - Agrippa, Plotino	» 57
3. - Porfirio e Proclo	» 60

VI. — Conclusione

1. - Riassunto dell' esposizione storica	» 62
2. - Riassunto dell' esame delle dottrine	» 63
3. - Risultati gnoseologici	» 64

